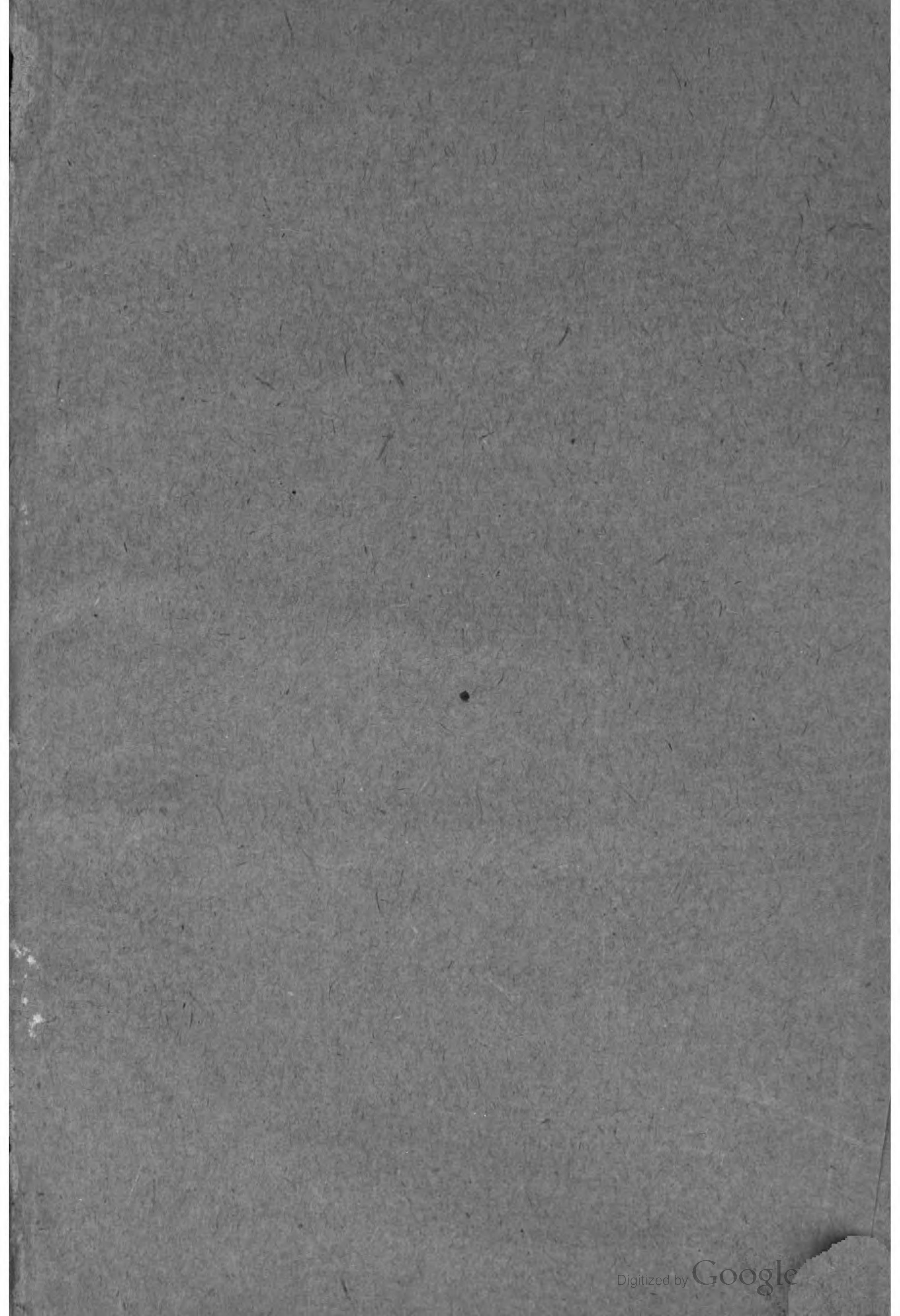



Princeton University Library
32101 077792180



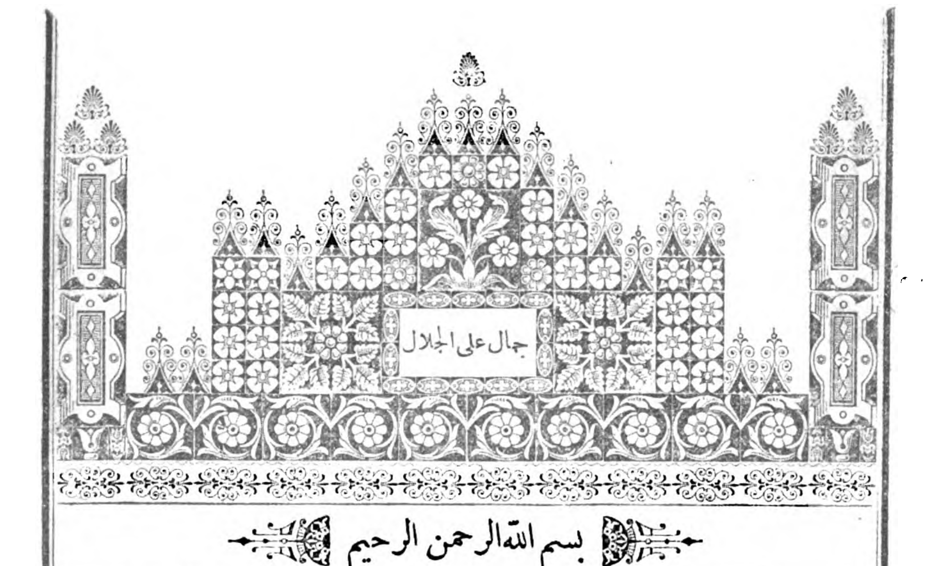
﴿ بسمه سبحانه ونسئل احسانه ﴾

اشبو الجمال الديانى على الجلال الدوانى نام شرح لطيف ، قدما مجلس معارفك رخصت نامه سيله طبع و نشر اولنمش ايديسه ده شمدى ارالدقجه نسخه سى بولنه ماز درجه يه كلديكندن بو كره ايكنجى دفعه اوله رق فاتح كتبخانه سى تحتنده صحاف علائيه لى ابراهيم افندى طرفندن حقوق طبعيه سى كندوسنه منحصر اولمق اوزره طبع اولنمشدر

(محل فروختى)

كتبخانهٔ مزبوره تحتنده مرقوم ابراهيم افنديك دكانى
وسائر صحاف دكانلرنده دخى بولنور





بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا بتوفيقاته فى شاكلة كشف سحب الجلال * حتى يظهر من عرايس الحقايق المقنعة جمال * ووقانا عن الزيغ والضلال * صل على من اتانا بأنواع الكمال * وعلمنا اياها بأدلتها الواضحة مستويا على عرش الرسالة بالاستقلال * حتى اعتقدت بها قلوبنا ونطقت بها السنتنا بلا استكلال * وعلى آله واصحابه الذين شيدوا منار العقايد الاسلامية بلا زلزال * واحسن احوالنا الى ان نلقاك بلا بلبال البال * واستجب عنايا مجيب فاننا من اهل الابتهال * القائلين فى الغدو والاصال * اللهم يا محول الحول والاحوال * حول حالنا الى احسن الحال * فقال العبيد الداعى والى الخير ساعى المدعو بسابق ادرنه مفتيسى (الحاج محمد فوزى) جمله الجليل بجمال حسن الحال بحرمة من به عزى انى قد تدرست بكتاب الجلال الدوانى * ودرسته مرتين بالعون المنانى * فوجدته كتابا جليلا عاليا * ولقيت كلا من حواشيه بفرائد الفوائد ماليا ولكن وجدت ذهن بعض الطلبة عن الانتفاع به خاليا * من اجل صعوبة العبارة * ولم توضحها الحواشى على اسلوب الشرح بالصراحة * بل اكتفت بقولها قوله على ديدن الحاشية ان هى الا اشارة * والحال يلزمه رعاية احوال رجال كل زمان * كما هو مقتضى حكمة الملك الديان حيث انزل اوضح الكتب الالهية فى آخر الازمان مسميا له بالقرآن والفرقان * فاردت انا كتب عليه شرحا على الشرح كتابا * ليرفع عن وجه كل من معانيه نقابا * وذلك لا يحصل الا ببيان انساته * وارجاع ضمائره وتعيين معطوفاته * وبتفسير الفاظه على الاصول لينتفع به من عقله فى الدرجة الثالثة من درجات العقول كما سبقت منى تلك الوتيرة فى خلاصة

الميزان وسيف الغلاب من المنطق وان كان ذلك كالاشتغال بالعبث عند كل الفحول فحصل لى الوصول الى تميق هذا الكتاب وتنسيق هذا الخطاب بمجرد توفيق العلام الفياض الوهاب فسميته باسم هو ﴿الجمال الديانى ❁ على الجلال الدوانى﴾ والحمدلله والشكر له على ذلك فانه بالنسبة الى عدم بضاعتى واستطاعتى هنالك سلوك الى اصعب المسالك فأكرر قولى الحمدلك يامن انزل اشرف الكتب باشرف الملائكة على من بدا من اشرف الممالك ثم اقول قال الشارح رحمه الله بعد قوله (بسم الله الرحمن الرحيم يامن وفقنا) مناديا لربه الذى هو ولى التوفيق والهداية فى البداية والنهاية * وانما نادى بأداة النداء المستعملة فى النداء للبعيد والحال ان حضرة المنادى جل شانه اقرب اليه من حبل الوريد اعترافا بأن مرتبته مرتبة العبودية ومرتبة المنادى جل جلاله مرتبة الربوبية فالا بعدية بينهما مستغنية عن البيان هذا على قول من لم يقل باشتراك الياء بين القريب والبعيد والتعبير عن لمجرد التعظيم كما تقرر ذلك فى علم المعانى * وجملة وفقنا صلة لمن فالمعنى ياالهنا الذى وفقنا والتوفيق فى اللغة بمعنى تصادف حصول شئ بابتداء حدوث شئ آخر وظهوره كقولك اتيتك لتوفيق الهلال اى لحين ظهوره ابتداء وفى اصطلاح الشريعة جعل الاسباب موافقة للمسبب وقد يعبر عنه بجعل المراد موافقا للارادة والمسبب او المراد هنا هو تحقيق العقائد فلذا قال (لتحقيق العقايد الاسلامية) والمعنى يامن جعلنا موفقين للوصول الى حقيقة العقائد الاسلامية اى الى حقيقة ماهو واجب اعتقاده لمن تدين بدين الاسلام والى اخذها وقبولها بحيث لايقع عليها غبار الشكوك والظنون ولايناسب ماقيل ان هذه الحقيقة هى مايقابل الباطل يعنى الحق لان قوله الاسلامية يأبى عنه من حيث ان العقايد الاسلامية لاتكون الا ماهو الحق * ولايقال ان ابتداء هذا الكتاب خال عن الحمدلة فيكون اجذم لانا نقول لانسلم انه خال عن الحمدلة لان حقيقتها ليست عبارة عن خصوص لفظ الحمد ومايشتق منه بل حقيقتها ان يذكر سبحانه وتعالى بصفاته الكمالية كما صرح به العلامة الجرجانى فى حاشية شرح المطالع فلما نادى ربه تعالى واصفا له بأنه وفقه للوصول الى حقيقة الاعتقادات الشريفة كان حامدا له تعالى وشاكرا لانعمه ثم قال الشارح (وعصمنا) اى ويامن حفظنا ووقانا (عن التقليد) اى عن ان نكون مقلدا يكون ايمانه واعتقاده على وجه التقليد دون التحقيق قيل على هذا ان المجتهد بالمذهب فى المعتقدات الشريفة اثنان ابو منصور الماتريدى الذى يكون الحنفيون فى العمل على مذهبه فى الاعتقاد وابو الحسن الاشعرى الذى يكون الشافعيون فى العمل على مذهبه فى الاعتقاد وحضرة الدوانى مقلد له اى للاشعرى فكيف يصح منه دعوى

العصمة عن التقليد واجيب عنه بأن المجتهد قسمان قسم يجتهد بالمذهب وهو كالائمة
الاربعة فى العمليات وقسم يجتهد فى المذهب وهو كالنووى والرافعى فيها اى فى تلك العمليات
والمجتهد بالمذهب فى الاعتقاديات هو كالامام الماتريدى والاشعرى وفيها اى المجتهد
فى المذهب فى الاعتقاديات هو كالشارح رحمه الله مثلا فهو مقلد بالنسبة الى الاشعرى
ومجتهد بالنسبة الى غيره من اهل التقليد ومعناه اى معنى هذا التقليد على ما صرح به الفاضل
الكلنبوى هو الاعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل وهو بهذا الاعتبار
مقابل للاستدلال والايمان على هذه الطريقة وان لم يكن مردودا شرعا عند البعض
لكن تخليص القلب عنه وايصاله الى درجة الاستدلال هو من ألطاف المولى الكريم
وذلك الفوز العظيم وقد يعبرون عن الاعتقاد الغير المستند الى دليل سواء كان على
طريق الجزم او على طريق الظن بالتقليد فهو بهذا الاعتبار مقابل للاجتهاد فحينئذ
يكون ضمير المتكلم مع الغير فى المعطوف والمعطوف عليه عبارة عن اهل الاستدلال
فافهم * الجار فى قوله (فى الاصول والفروع الكلامية) متعلق بالتقليد اى حفظنا
عن ان نكون مقلدين فى المسائل التى هى اصول علم الكلام كمباحث الذات والصفات
وفى المسائل التى هى فروع علم الكلام كمباحث الائمة فاندفع به اعتراض من قال ان علم
الكلام يطلقون عليه علم الاصول وهو مقابل لعلم الفروع فكيف يصح قوله والفروع
الكلامية وقد بين ههنا احتمالان آخران بأن يقال ان المراد بالاصول والفروع هو المسائل
التى يتوقف بعضها على البعض الآخر ككلام البارى تعالى وارساله المرسلين المتوقفين
على اثبات وجوده الواجب وبأن يقال ان المراد بالاصول الكلامية هى المسائل التى
يحكم بكفر من انكرها وبالفروع الكلامية هى التى لا يقال فى حق جاحدها انه كافر
كما ذكر ذلك فى الكتب الكلامية. ولما نادى ربه ووصفه بأنه احسن اليه بالتوفيق والعصمة
عن التقليد واحس على طريق حسن الظن انه تعالى اقبل اليه قال (صل على سيدنا محمد)
فهو جواب للنداء اى عظمه فى الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته
وفى الآخرة بأن تشفعه فى امته وتجلسه على وسيلتك (المؤيد) على صيغة المفعول
صفة لمحمد والتأييد بمعنى التقوية كما فى قوله تعالى اذ ايدتك بروح القدس (بقواطع الحجة)
الباء متعلق بالمؤيد والقواطع جمع القاطعة وهو اى قواطع الحجة من اضافة الصفة الى
الموصوف وهو فى مقام بقواطع الحجج لكن عدل عنه ليحسن المعطوف اعنى البرهان
لانه اذا جمع وقيل البراهين لا يكون موافقا فى السجع لقوله السنان والجنان والمراد بها
اى الحجة هو حضرة القرآن العظيم وسائر المعجزات الباهرات التى تقطع السنة الاعتراض

(وتسكتها)

وتسكتها لوضوحها وظهورها على وجه لايمكن انكارها (والبرهان) جاز عطفه على الحجة بسبب التغاير اللفظى بينهما لانه لاتغاير بين الحجة والدليل والبرهان من جهة المعنى ويمكن ان يقال انه عطف تفسير للحجة قوله (المشيد) صفة بعد صفة لمحمد واصل المعنى اللغوى فيه ان يجعل البناء مرفوعا عاليا ويجئ بمعنى انه معمول ومقوى بالشيد فكل منهما مناسب هنا ولكن الاول انسب على طريق الاستعارة بمعنى مرفوع الشان بغلبته على الاعداء (بلوامع السيف والسنان) الباء متعلق بالمشيد والاضافة كاضافة القواطع الى الحجة اى مرفوع شانه بالسيوف والاسنة اى الرماح اللامعات المضروبة من طرفه ومن طرف جنده الذين هم اهل النجاح على اعناق اهل الكفر والجناح (وعلى آله) اى وصل بالتبعية له على آله اولى الشان (و) على (اصحابه الاعيان) وهو فى الاصل جمع العين لانه يجمع على الاعين والعيون والاعيان ومن معانيه الخير والافضل والاشرف فحينئذ الاعيان بمعنى الخيار والافاضل والاشراف (المبشرين) صفة للآل والاصحاب (بالدخول) متعلق بالمبشرين (والخلود) معطوف على الدخول وبمعنى الدوام اى المبشرين بأن يدخلوا على طريق الدوام والقرار (فى غرف الجنان) فان قلت ان المشهور ان من بشر بالجنة هم العشرة المبشرة فكيف يصح قوله المبشرين صفة لكافة الآل والاصحاب قلت ان تبشير العشرة الكرام لاينافى تبشير من عداهم من الاصحاب رضى الله عنهم لان ذلك التبشير انما وقع للعشرة الكرام لمجرد اظهار شرفهم لا لتخصيص البشرى لهم لان كل من رأى النبى عليه السلام وآمن به ومات مؤمنا مبشر بالجنة * اعلم ان المبشرين على ثلاثة اصناف * الصنف الاول هم المؤمنون كافة عامة لقوله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لاتخافوا ولاتحزنوا وابشروا بالجنة التى كنتم توعدون ولغير ذلك من الآيات والاحاديث * والثانى هم الاصحاب الكرام لقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا الآية ولغير ذلك من الايات والاحاديث * والثالث هم العشرة المبشرة لقوله تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الاية ثم ان فى اعادة لفظ على فى قوله وعلى آله ردا على الشيعة فانهم لايجوزون الفصل بينه وبين آله بكلمة على كما ذكره الشارح فى حاشيته على شرح الجديد للتجريد وقال فيها ينقلون فى ذلك حديثا موضوعا وهو من فصل بينى وبين آلى بعلى لم ينل شفاعتى (وبعد) اى بعد ذكر مايدل على الحمدلة والصلوة اصالة وتبعا (فيقول العبد الفقير) اى المحتاج (الى عفو ربه الغنى) فيه اشارة الى قوله تعالى والله الغنى وانتم الفقراء (محمد بن اسعد) عطف بيان

لقوله العبد الفقير ❊ (الصديق الدوانى) صفتان لمحمد بن اسعد اى المنسوب الى حضرة ابى بكر الصديق والى البلد المسمى بالدوان مولدا قال فى القاموس الدوان على وزن شداد اسم موضع فى اقاليم الفارس (ملكه الله) معترضة بين القول والمقول لاجل الدعاء اى اعطاه الله تعالى على طريق التمليك (نواصى الامانى) مفعول ثان لملك واول لهما ضمير ملكه والنواصى جمع ناصية وهى فى الاصل بمعنى فوق الجبهة الذى هو منبت الشعر وقد يستعمل مجازا فى الشعر النابت فى ذلك المحل بعلاقة الحالية والمحلية والامانى جمع الامنية بضم الهمزة بمعنى المطلوب واللام للاستغراق اى اعطاه الله على وجه التمليك كافة مطالبه ومقاصده الدنيوية والاخروية قوله (ان العقايد) هو مقول ليقول وهو اى لفظ العقايد جمع العقيدة اى المسائل المعتقدة (العضدية) اى المنسوب الى قاضى عضد وهو مصنف كتاب المواقف الذى شرحه العلامة الجرجانى من حيث انه الفها اى تلك المسائل وجعلها رسالة مخصوصة ونحن الآن بصدد شرح شرحها رب تمم بالخير (لم تدع) خبر ان مصوغ من ودع يدع مثل وضع يضع بمعنى ترك يترك ولكن هجر ماضيه عن الاستعمال بلفظه الا اذا كان من باب التفعيل كقوله تعالى ماودعك ربك بل يقال فى ثلاثيه ترك اى لم تترك (قاعدة) مفعول لم تدع (من اصول) الجار مع المجرور صفة لقاعدة اى قاعدة كائنة من اصول (العقايد الدينية) غير مأتى عليها (الا واتت) تلك العقايد العضدية ✱ اعلم ان اسناد الاتيان فى هذه الفقرة واسناد التصريح والايماء فى الفقرة الاتية الى العقايد العضدية مجازى لان ذلك مسند حقيقة الى مؤلفها وهو قاضى عضد والاتيان كناية عن التفتيش والمطالعة والتحقيق والتدقيق فالمعنى ان مؤلف رسالة العقايد العضدية يعنى قاضى عضد فتش كتب العقايد ودققها بالمطالعة العميقة فيها (ولم تترك) معطوف على لم تدع (من امهاتها) اى من اصول تلك العقائد (ومهماتها) لايخفى ما كان بين الامهات والمهمات من صنعة الجناس اللفظى وكذا لم تترك من فروعها (الا وقد صرحت بها) اى ذكرها على وجه التصريح (او اومأت) اى اشارت (اليها) ولكن بسبب اهمية تلك المسائل وبسبب ان كان تصريحاتها مجملة واشاراتها مهملة تحتاج الى شرح يخرج لب المعانى عن قشور الالفاظ (و) الحال انى (لم اطلع على شرح) واحد (لها) اى لتلك العقايد (يكشف) اى يبين ذلك على طريق الوضوح (مقاصدها) اى مقاصد تلك العقايد حتى لايتحير فى وادى فهم المراد كل طالب (ويبسط فوائدها) اى ويفصل تفصيلا يستفيد منه كل راغب والحاصل ما رأيت له شرحا مقبولا واما الذى رأيته فهو لايكشف مقاصدها ولا يبسط فوائدها (بل لم ار لها ما) اى شرحا (يعد) ذلك (من عداد الشروح)

(المقبولة)

المقبولة الكافية الوافية (اذ) اى لان (كل ما) اى كل شرح (وصل الى) اى دخل
فى يدى و نظرت اليه لدى (من ذلك) الشروح (مقدوح) اى مطعون (مجروح) فيه
استعارة مكنية بتشبيه الشروح الغير المقبولة بذوى الارواح المتأثرة بالجروح والقروح
(لحدانى) من حدا يحدو اى ساقنى على طريق الترغيب والتشويق كما فى قوله * واطرب
العيس حادى العيس بالنغم * اى حثنى ورغبنى حتى جعلنى راغبا ومشتاقا (الى ان اشرحها)
اى العقائد العضدية (شرحا وافيا) اى الوافى فى الاصل بمعنى شئ تام وكثير ويقال مال
ودرهم وكيل وفى ووافى اى كثير تام كذا فى القاموس يعنى شرحا غير ناقص (بحل المعاقد)
المعاقد جمع المعقودة بمعنى المسائل المغلقة فلا يخفى ما فيه من الاستعارة المكنية بتشبيه
المسائل المغلقة فى الذهن بحبل معقود اى فيه عقدة (كافيا) صفة ثان لشرحا (فى تحقيق
المقاصد) اى فى اثبات المطالب واظهار النتائج (و) فى (تبيين المغالق) جمع المغلوقة
وهذا كحل المعاقد (و) فى (التفصى) اى التخلص (عن المضايق) جمع المضيقة اى المسائل
المتضايقة (ولم استرسل) الاسترسال فى الاصل بمعنى الانبساط والاستيناس وبمعنى
تدلى الشعر من الرأس الى الاسفل فيناسب ههنا معنى لم اتبع ولم امل الى اضاعف الاقوال
(مع شعب القيل والقال) الشعب بضم الشين وفتح العين جمع الشعبة بمعنى اغصان الشجر
وبفتح الشين وسكون العين بمعنى التفريق وبمعنى الافساد والحاصل ان الاقوال فى المسائل
الاعتقادية كثيرة ولكنى لم اعتبر كل قول منها كما اعتبره اكثر الرجال القريبين من الجهال
(على ما هو دأب اهل الجدال القاصرين) اى العاجزين (عن انتهاج) الانتهاج ان يجد احد
الطريق الواضح فيسلك فيه اى عن اهتداء طرق الاستدلال فهم المقلدون لان من
عجز عن الاستدلال يكون مقلدا لقول فلان وفلان فلا يخلو عن النكور (بل اتبعت)
هذا يقوى طرف ان يكون معنى لم استرسل لم اتبع فافهم (الحق الصريح) فاخذته وبينته
فى الكتاب (وان خالف) ذلك الصريح (المشهور) اى وان كان مخالفا للمشهور
من المقال (واخذت) بمعنى قبلت واعتقدت (بمقتضى الدليل) الصحيح الصالح للاستدلال
(وان لم يساعده) اى ما اخذته بمقتضى الدليل (مقالات الجمهور) فاعل لم يساعد
ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور * ثم ان المصنف رحمه الله اراد ان يذكر فى اول
رسالته حديثا ليترتب عليه فائدتان التبرك به والترغيب لمن طالع فى تلك الرسالة الى
اخذها وحفظها والعمل بموجبها لكونها جامعة لعقائد الفرقة الناجية فقال (قال النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم) اى قال النبى الاعظم وهو محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما سينبه
عليه ثم قال الشارح (وهو) هذا الضمير راجع الى مدلول اللفظ المذكور فى ضمن

المعهود فلايكون تعريفا للجزئى الحقيقى ولامنافيالماسيأتى فى تعيين المراد به من الشارح كماسبق ذلك منى آنفافاعنى وهواى جنس النبى (انسان) لاملك ولاجنى لايقال ان الانسان يعم للرجال والنساء لانانقول نعم اذا اطلق لفظ الانسان خارجا عن تعريف النبى يشمل النساء ايضا ولكن لايشملها فى مقام التعريف لان عدم الشمول منصوص فى القرآن ومتفق عليه عند جميع اهل العلوم والعرفان لقوله تعالى ولوجعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم واما من مال الى تجويز ذلك فدليله اعنى قوله عليه السلام كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء الا مريم وآسية امرأة فرعون لايثبت مدعاه لان المراد من الكمال المذكور ليس بمعنى النبوة بل بمعنى العبادات الكثيرة والطاعات الوفيرة مع الصبر على المشقة والثبات على العفة والاستقامة و من المعلوم ان النبوة ليست بمكتسبة بالعبادة والطاعة بل هى وهبية من عند رب البرية و الله يعلم حيث يجعل رسالته (بعثه الله تعالى) اى بعث الله تعالى ذلك الانسان (الى الخلق) اى الى ذوى العقول من مخلوقاته انسانا كان ذلك اوجنا (لتبليغ ما اوحاه اليه) التبليغ مصدر مضاف الى مفعوله والفاعل متروك اى ليبلغ ذلك الانسان المبعوث مااوحاه الله تعالى اليه اى الى ذلك الانسان من الاحكام الالهية لايقال ان ذكر الاحكام فى تفسير التعريف ليس فى محله لانه يخرج به ضروب الامثال والقصص المذكورة فى الكتاب لانانقول لانسلم خروجهما لان ضروب الامثال والقصص المذكورة فى كتاب الله تعالى ليست خالية عن افادة الاحكام الالهية وانتاجها كمالايخفى فتكون من متممات الاحكام * ثم ان جمهور اهل السنه اتفقوا على ان النبى اعم مطلقا من الرسول بمعنى ان النبى اعم من ان يكون رسولا اولم يكن رسولا بل كان نبيافقط فيكون كل رسول نبيا ولايكون كل نبى رسولا فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق من النسب الاربعة فلااعتبار لمايخالفه من القيل والقال من اهل الضلال ولايقال ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض فكيف يصح قوله لتبليغ مااوحاه الله اليه لانه يصح نظرا الى الظاهر تفسير هذه اللام المتعلقة بالبعث الذى هوفعل الله تعالى بأن يقال لغرض تبليغ مااوحاه الله اليه لانانقول ان هذه اللام لام الفائدة يعنى يقال لها لام الفائدة كاللام الواقعة فى قوله تعالى وماخلقت الجن والانس الاليعبدون فتجرى فيها الاستعارة التبعية بأن يشبه ترتب فائدة التبليغ على بعث الرسل بترتب الغرض على مطلق الفعل فيذكر اللام الموضوعة للغرض ويراد بها معنى الفائدة (وعلى هذا التعريف) اووعلى هذا القيد فى التعريف (لايشمل)

اى التعريف (من) مفعول لايشمل (اوحى) على بناء المفعول والجار فى قوله (اليه) متعلق بأوحى والضمير راجع الى من (لكماله) اى لكونه كاملا ولا يقال لان يوحى اليه من قبل الله تعالى (فى نفسه) اى فى ذاته (من غير ان يكون مبعوثا الى غيره) من الخلق فكأن الشارح قال هذا تعريف النبى ولكنه غير صحيح لانه غير جامع لافراد المعرف لعدم شموله الى نبى اوحى اليه لكونه كاملا فى حد ذاته ولا يقال للنبوة فى علم الله تعالى مع انه لم يبلغ ما اوحى اليه الى الخلق (كما قيل) وروى ذلك (فى) حق (زيد بن عمرو ابن نفيل) وهو اى زيد والد سعيد رضى الله عنه من العشرة المبشرة وهو كان ملاقيا للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم قبل الوحى بالاتفاق ولكن خولف فى ملاقاته له عليه السلام بعد الوحى لكن الاصح والاليق عدم الاجتماع بعد الوحى وانما اتى الشارح بذلك القول على صيغة التمريض لان نبوته اى نبوة زيد مختلف فيها فقال بعضهم انه لم يوح اليه مستدلا بما فى صحيح البخارى من قصة طلبه الدين وسؤاله عن الدين الحنيف ثم تعبده به ودعوة الناس اليه وقال بعض آخر انه مبعوث الى الخلق ايضا فى زمانه فانه لاشك فى ديانته وتوحيده وصلاحه فيكون نبيا عاملا بما اوحى اليه والا فشرع ابراهيم عليه السلام قد انقطع ببعد العهد وانقراض ناقله واهل الكتاب يحرفون الكلم عن مواضعه ثم انه كان يدعو الناس الى دينه فيكون مبعوثا الى غيره ويؤيده مانقل عنه فى بعض الكتب من انه كان يستند الى الكعبة ويقول ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل عليه السلام غيرى وكونه على دين الخليل لايدل على عدم نبوته كيف ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على دينه لقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وقول الشارح (اللهم الا ان يتكلف) بالنظر الى رواية انه اوحى اليه لكماله فى نفسه ولكن لم يبعث الى غيره اى يشمل التعريف عليه بأن يقال فى التأويل ان لزيد بن عمرو بن نفيل نفسين ملهمة وامارة فنفسه الملهمة تلقت ذلك الوحى وبلغته الى نفسه الامارة فبهذا الاعتبار تغاير الموحى اليه للمبلغ اليه بفتح اللام المشددة وان لم يكن ذلك المبلغ اليه غير ذاته اى ذات زيد من سائر الخلق فى الخارج (والرسول) اى لفظ الرسول فى اصطلاح الشريعة (قد يستعمل مرادفا له) اى للفظ النبى كما وقع ذلك فى قوله تعالى وكان رسولا نبيا فيقال نبينا عليه السلام كما يقال رسولنا عليه السلام (وقد يختص) اى لفظ الرسول (بمن هو صاحب كتاب) منزل من عند الله تعالى واعترض على هذا بأن عدد الرسل عليهم السلام ثلثمائة وثلاثة عشر على ما اخبر به النبى عليه السلام فى حديثه الشريف وعدد الكتب المنزلة مائة واربعة فكيف ينطبق

العددان واجيب عنه باحتمال تكرر نزول بعض الكتب كما تكرر نزول بعض السور القرآنية مثل سورة الفاتحة على ما تقرر في كتب التفاسير وقال بعضهم ان المراد بالكتاب ما امر الرسول بتبليغه سواء كان منزلا عليه رأسا او على من قبله من الرسل عليهم السلام مثل يوشع عليه السلام فانه بعث وامر بتابعة موسى عليه السلام وتبليغ ما في التوراة الى الخلق (او) قد يخص لفظ الرسول بمن هو (صاحب شريعة جديدة) ورد هذا بأن اسماعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح القاضي (فيكون) اي الرسول (اخص من النبي) ويكون النبي اعم من الرسول كما سبق فآل الامر الى ان كل من بعث وامر بالتبليغ الى الخلق فهو رسول وان كل من اوحي اليه ولم يؤمر بتبليغ ما اوحي اليه الى الخلق فهو نبي * اعلم ان عدد الانبيا على ما ورد في الحديث مائة واربعة وعشرون الفا واما عدد الرسل فسبق ذكره آنفا ثم اراد الشارح ان يبين المعنى اللغوي المأخوذ عنه المعنى الشرعي للنبي فقال (واشتقاقه) اي اشتقاق لفظ النبي كائن (من النبأ) الكائن (بمعنى الخبر) فسمي النبي نبيا لانه انبأ له من قبل الله تعالى كما في قوله تعالى نبأني العليم الخبير فيكون فعيلا بمعنى المفعول او لانه كان ينبئ من قبل الله تعالى فيكون فعيلا بمعنى الفاعل لقوله تعالى ونبئهم عن ضيف ابراهيم وقوله تعالى واتل عليهم نبأ بني آدم (او) اشتقاقه (من النبأ بمعنى الارتفاع) قال في القاموس النبي على وزن الغني ارض مرتفع فسمي النبي نبيا لانه رفيع الشان بما اكرمه الله تعالى من رياسة النبوة (او هو منقول من النبيء بمعنى الطريق) قال في القاموس النبي بمعنى الطريق يقال اخذ نبيا سديدا اي طريقا فسمي به النبي لكون اتباعه وسيلة موصلة الى الله تعالى (واللام في النبي) السابق ذكره بقوله قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كائنة (للعهد الخارجي) من بين الاقسام الاربعة للام كما تقرر في محله (اذ المراد به) اي بالنبي (الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن) اي ذهن المخاطب او السامع (في المقام الخطابي) هذا صادر في مقام التعليل على وجه يندفع به الشبهة بأنه كيف يكون اللام للعهد الخارجي ولا بد من تقدم الذكر صريحا او كناية والمعهود هنا اعني نبينا عليه الصلوة والسلام لم يتقدم ذكره اصلا فاجيب بأنه قد يستغنى عن التقدم في المقام الخطابي بالقرائن نحو خرج الامير اذا لم يكن في البلد الا امير واحد على ما ذكره في شرح التلخيص وذلك من هذا القبيل لانه ليس اكمل من نبينا عليه الصلوة والسلام كما اشرنا اليه وليس في آخر الزمان نبي غيره (ستفترق) من جهة الاعتقاد (امتي) بأن يكون اعتقاد بعضهم مخالفا لبعض آخر ثم فسر الشارح الامة بقوله (اي امة الاجابة) وانما سموا بها لاجابتهم له عليه السلام في كل دعوته الى الايمان والطاعة فلذا قال (وهم الذين آمنوا به) اي بالنبي عليه السلام مع ايمانهم بالله تعالى

(وهو)

(وهو) اى كون المراد بالامة امة الاجابة (الظاهر) الواضح المتبادر (فان اكثر ماورد في الحديث) اى فى جنس الحديث المذكور فيه لفظ الامة كائنا (على هذا الاسلوب) يعنى على طريق الاضافة الى ياء المتكلم كما وقع ههنا وفى قوله شفاعتى لاهل الكبائر من امتى (اريد به) اى بما ورد على هذا الاسلوب (اهل القبلة) يعنى قيل عند سماع ماورد ان مراده عليه السلام من هذه الامة اهل القبلة اى القائلين ان قبلتنا الكعبة لقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وان ترك بعضهم الصلوة اليها نسيانا او عصيانا هذا (وقال بعض شرح الحديث) اى هذا الحديث ولو قيل قال بعض شراح كتاب الحديث فى شرح الحديث المذكور فيه لفظ امتى لكان له وجه (ولو حمل) لفظ (الامة على امة الدعوة) يعنى ان نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بعث لدعوة كافة الانس والجن الى دين الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فمن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فكان من وجد فى زمانه وفى زمان شريعته عليه السلام من امة الدعوة فعلى هذا الوحمل الامة المذكورة على امة الدعوة (لكان له) اى لذلك الحمل (وجه) مناسب (و) الحال او ولكن (انت) ياصاحب الذهن المستقيم (تعلم بعده) اى بعد ذلك الحمل عن دائرة القبول (جدا فان فرق) جمع فرقة (الكفر) وفى بعض النسخ الكفرة (اكثر من هذا العدد بكثير) اى من هذا العدد المذكور فى الحديث وقوله عليه السلام (ثلثا وسبعين فرقة) اعلم ان اصل اهل الاهواء والبدع ستة الخارجية والرافضية والقدرية والجبرية والجهمية والمرجيئة فافترقت كل فرقة منها باثنى عشر فرقة فصارت اثنين وسبعين كلهم فى النار الا ان يرحمهم الله تعالى بالتوحيد ثم انضمت اليها الفرقة الناجية عن النار وهم اهل السنة والجماعة فكانت الفرق ثلثا وسبعين فرقة * امامدار كلام الفرقة الخارجية فعلى لعن على والحسن والحسين رضى الله عنهم وعلى تكفيرهم ايضا وقالوا نحن نتولى الصهرين يعنون ابابكر وعمر رضى الله عنهما ونتبرأ من الختنين الختن بفتحتين يعنى زوج بنت الرجل فهم يعنون بهما عثمان وعليا رضى الله عنهما وقالوا ايضا لانرضى بالحكمين يعنون بهما اباموسى الاشعرى وعمرو بن العاص رضى الله عنهما * واما مدار كلام الرافضية فعلى لعن ابى بكر وعمر رضى الله عنهما وتكفيرهما ويتبرؤن منهما * واما مدار كلام القدرية فعلى نفى القضاء والقدر عن الله تعالى فى افعال عبيده * واما مدار كلام الجبرية فعلى نفى الاستطاعة والقدرة من العباد اصلا فى افعالهم * واما مدار كلام الجهمية فعلى خلق القرآن وتعطيل صفات الرحمن والقول بحدوث اسماء الله تعالى * واما مدار كلام المرجيئة فعلى تعطيل الفرائض والاحكام جملة عن اهل الايمان حيث قالوا ليس على اهل الايمان فرض

بعدان آمنوا بالله تعالى فهؤلاء اصول اهل الاهواء عصمنا الله تعالى بفضله وكرمه من اتباع اهواءهم والميل الى آرائهم وجعلنا ممن يلقاء بقلب سليم ورزقنا بفضله جنات النعيم * ثم اراد الشارح ان يبين معنى السين فى قوله عليه السلام ستفترق فقال (السين) اما كائن (للتأكيد) اى مستعملة ههنا فى معنى التأكيد يعنى ان الافتراق المذكور كائن واقع البتة ثم قيل فما المناسبة بين السين الموضوع لافادة معنى الزمان القريب من الازمنة المستقبلة وبين معنى التأكيد فأجاب بأن قال (فان ماهو متحقق الوقوع) اى فان كل شئ متحقق وقوعه لامحالة (قريب) كما قيل كل آت قريب اى فى حكم القريب ولو بعد حين فيكون مستعملا فى المعنى المجازى لانه فى الاصل ليس بموضوع لهذا المعنى ويكون قوله فان ماهو الخ بيانا للعلاقة التى بها استعمل السين الموضوع للازم اعنى الاستقبال القريب فى الملزوم الذى هو التأكيد وتحقق الوقوع فلزم كون السين مشتركا للفظ لن فى مجرد افادة التأكيد ومفترقا عنه فى افادة معنى التأكيد فى الاثبات لان لفظ لن يفيده فى النفى وكون ماهو المتحقق لامحالة قريبا كائن (كما قيل فى) تفسير (قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى) من ان اعطاء الله له عبارة عن قبول شفاعته العامة فى المقام المحمود الاعلى فى يوم الحشر والجزاء واظهار شرافته العليا وادخال امته فى جنة المأوى وهو آخر الابعاد ولكنه متحقق الوقوع لامحالة حيث وعده من لايخلف الميعاد فيكون فى حكم القريب (او) السين ملابس (بمعناه الحقيقى) لا المجازى (وهو) اى معناه الحقيقى الاستقبال القريب كما سبق (اشارة) مفعول له للملابس اى لاجل الاشارة به (الى ان الاختلاف) بين الفرق الى ان يبلغ عددهم الى ثلاث وسبعين (متراخ) خبر ان اى متأخر (عن) زمان (حياته) عليه السلام قال بعض المحشين ناقلا عن الآمدى ان المسلمين عند وفاة النبى عليه السلام اقول انما قال ان المسلمين ولم يقل ان الصحابة ليكون شاملا للصحابة ولغيرهم من الذين ادركوا وقته وآمنوا به فى عصره ولكن لم يحضروا بمجلسه ولم يروه كانوا اى المسلمون على عقيدة واحدة وطريقة متحدة الا من كان يبطن النفاق ويلقنه * ثم نشأ الخلاف بينهم اولا فى الامور الاجتهادية لاتوجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف بينهم وترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى من تلامذة واصل بن عطا وغيلان الدمشقى ويونس الاسفرانى وخالفوا فى القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين ثم قال الشارح (ومايتوهم) اى ومايتوهم بعض المتوهمين (من انه) اى ان افتراق الامة الى ثلاث وسبعين (ازجل على) افتراق (اصول المذاهب فهى) اى

اصول المذاهب (اقل من هذا العدد) يعنى من ثلاث وسبعين حيث قيل انهم ستة كما ذكرناه سابقا وقيل انهم اربعة الصفاتية والقدرية والخوارج والشيعة كما ذكر فى الملل والنحل وقيل انهم سبعة الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة واهل السنة كما فى التمهيد وقيل انهم ثمانية هؤلاء والمرجئة والنجارية غير اهل السنة كما فى المواقف (و) ان لم يحمل على اصول المذاهب بل حمل (على مايشمل الفروع فهى) اى الفروع (اكثر منه) اى من العدد المذكور وهو ثلاث وسبعون (توهم) خبر المبتدأ الذى هو قوله ومايتوهم قوله (لا مستند له) اى لا دليل له صفة توهم (لجواز كون الاصول) هذا فى مقام ان يقال لانسلم ان يكون المذكور مناقضا للحكم لم لايجوز كون الاصول (التى بينها مخالفة معتدبها) ملابسا (بهذا العدد) قال بعض المحققين فى توضيح هذا المبحث اناقيد المخالفة بهذا القيد اشعارا بمدحض المورد فانه حمل الاصول على الطوائف المذكورة فى الكتب المؤلفة فى تعديد ارباب المقالات اظهارا بأن المراد بالعدد المذكور فى الحديث ليس اولئك الطوائف لان الافتراق الموجب لدخول النار هو الاختلاف فى الاصول والعقايد ولو فى بعضها فان العقايد الحقة المختصة باهلها الموجبة لنجاة اربابها التى كان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه عليها تقوم باصول كثيرة مثل اعتقاد انه سبحانه موجود وواحد وقديم وعالم وقادر ومريد وخالق وموجد لجميع الاشياء بالاستقلال الى غير ذلك فمن اخل بواحد او اكثر من هذه الاصول فقد فات عنه تلك العقايد الحقة المنجية وصار من المعتدين وضل عنها وفارق عن المهتدين وهذه هى المخالفة المعتد بها فى الاصول * واما الاختلاف فى جواز تقسيم الصفات الى صفات الذات والى صفات الافعال وجواز تسمية صفة الكلام القائمة بذاته تعالى بالكلام النفسى والنظم المخصوص المتلو المعجز بالكلام اللفظى كما ذهبت اليه الاشاعرة او عدم جواز هذه الاطلاقات كما ذهبت اليه الحنفية وتسمية الصفات التى يسميها الاشاعرة بصفات الافعال باسم التكوين كما ذهبت اليه حنفية ماوراء النهر من اتباع ابى المنصور الماتريدى او منعها كما ذهب اليه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم اخذا من قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله سبح اسم ربك الاعلى وامثال ذلك فهى مخالفة غير معتد بها فى الاصول * ثم اعلم انى نسيت ان اذكر ههنا مقالة يعلم بها من هو الامام والرئيس فى اعلان اعتقاد اهل السنة والجماعة وان سبق منى اجمال فيه عند تحرير شرح قوله وعصمنا عن التقليد فى الاصول والفروع الكلامية فاقول ان الحسن البصرى رحمه الله كان من كبار التابعين وهو اجتمع مع على بن ابى طالب وانس بن مالك رضى الله عنهما وكان اسم ابيه يسار مولى زيد بن ثابت الانصارى

رضى الله عنه واسم والدته خيرة جارية ام سلمة رضى الله عنها من الازواج الطاهرات رضوان الله تعالى عليهن واجتمع هواى الحسن البصرى رحمه الله تعالى مع ابى بكر بن سيرين رحمه الله الذى كان ابوه مولى انس بن مالك رضى الله عنه ووالدته صفية جارية ابى بكر الصديق رضى الله عنه فكانا اى الحسن وابن سيرين يعلمان الناس عقايد اهل السنة والجماعة ويبطلان عقايد اهل الباطل ثم ارتحلا الى دار الجنان فى سنة واحدة وهى سنة مائة وعشر بعد الهجرة النبوية ثم اشتهر مذهب الاعتزال وامتد مقدار مائتين سنة ❁ ثم اظهر الملك الهادى امامين هامين معتبرين احدهما حنفى المذهب والآخر شافعى المذهب الاول هو الامام ابو منصور محمد بن محمود الماتريدى رحمه الله تعالى ظهر فى سمرقند من بلاد ماوراء النهر وكان امام الهدى ومقتداء اهل التقى حتى احيى اعتقاد اهل السنة والجماعة ببذل السعى الجميل فى طريق الاجتهاد وتأليف الكتب العديدة لاجلال الحق وابطال الباطل ثم ارتحل الى دار الخلد ببلدة سمرقند سنة ثلاث مائة رحمه الله تعالى رحمة واسعة والثانى هو رئيس جماعة المسلمين وامام المتكلمين وناصر سنن سيد المرسلين ابو الحسن على بن اسماعيل بن عبد الله موسى بن هلال بن عامر بن ابى موسى عبد الله بن قيس الاشعرى لجده ابو موسى الاشعرى رضى الله عنه والاشعر اسم قبيلة فى اليمن وتولد هو فى البصرة سنة مائتين وستين فلما بلغ الى سن التميز شرع فى تحصيل العلوم وحضر فى مجلس تدريس ابى على الجبائى رئيس المعتزلة فى عصره حتى صار معتزليا ثم رأى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى الرؤيا ثلث مرات فقال له النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى كل مرة يا ابا الحسن انصر المذهب المروى عنى فقال ابو الحسن فى المرة الثالثة فى مقام الاعتذار يا رسول الله انى خدمت المذهب الذى كنت فيه ثلاثين سنة وضبطت دلائله وحفظت مسائله فكيف اقيم الدليل على رده وبطلانه فقال له النبى عليه السلام يوفقك ربك الهادى ويعينك عليه فقم واظهر الحق وابطل الباطل فلما استيقظ من منامه قام وقلبه مملو بنور الهداية والتوفيق فقال عدم التتبع والاستقصاء للحق ضلال فتشبث بالنصوص القاطعة والاحاديث الشريفة حتى الهمه الله تعالى وفتح له ابواب الحق وطرق الصواب فأورد البراهين والدلائل فى اثبات الحق بلا اخذ ولا استماع من احد بحيث انه كان يسكت الخصم ويلزمه بلا تردد ٭ وفى رواية انه اعتزل عن الخلق فى ذلك الزمان خمسين يوما ودخل بيته ولم يخرج منه حتى انه دون اعتقاد اهل السنة والجماعة ورد المذاهب الباطلة بالسعى والاجتهاد من النصوص القاطعة والاحاديث الشريفة بالبراهين الواضحة ثم خرج من بيته فتوجه الى المسجد وجمع الناس فيه وصعد على المنبر فقال

(يامعاشر)

يامعاشر المسلمين انى غبت عنكم مدة ومسحت ادلة مذهب الاعتزال بمحك الامتحان بالفكر الدقيق ونظر التحقيق فوجدت كلها مغشوشة فطلبت الهداية والارشاد من الله تعالى فهدانى ربى الى مذهب اهل السنة والجماعة ومعتقداتهم فجمعتها فى هذه الرسالة التى الفتها فى مدة خلوتى وغيبوبتى عن الخلق فخلع جبته عن بدنه ورماها الى الخارج وقال فكما خلعت هذه الجبة عن جسدى خلعت مذهب المعتزلة عن قلبى لانه سقيم بل هو محض ضلال عن الصراط المستقيم وكان اكثر مشاهير علماء المعتزلة حاضرين هنالك فبهتوا وسكتوا ولم يقدروا على كلام حتى رجع كثير من اصحاب الاعتزال الى مذهب اهل السنة ثم جلس ابو الحسن مدة مديدة فى جامع البصرة وعلم الناس عقايد اهل السنة والجماعة وارشدهم الى طريق الحق ثم ارتحل رحمه الله الى الجنة فى سنة ثلثمائة واربع وعشرين فاشتهر تلامذة هذين الامامين الهمامين المحترمين اعنى تلامذة الماتريدى والاشعرى حتى الفوا كتبا عديدة فى علم التوحيد الذى هو علم الكلام اللهم ادخلهم الى دار السلام بلا سؤال ولا حساب ولا آلام آمين ياذا الانعام بحرمة سيد الانام (وقد يقال) المفهوم من ظاهره انه اخبار عن انه قد يقع القول بما سيذكر فى الاستقبال والحال انه اخبار عما قيل فى السابق لان قائله الامام الفخر الرازى اذ قال هو (لعلهم) الفرق المفترقة فى وقت من الاوقات الآتية القريبة (بلغوا) اى سيبلغون البتة (الى هذا العدد) الذى هو عبارة عن ثلاث وسبعين (وان) وصلية (زادوا عليه) بأن يكونوا ثمانين اومائة مثلا (او نقصوا) عنه (فى اكثر الاوقات) الآتية بأن يكونوا خمسين اواربعين مثلا فلا احتمال لكونهم بالغين الى هذا العدد فى السابق لعدم مساعدة قوله ستفترق له لان السين ذاتا موضوعة للاستقبال وكذا الصيغة صيغة المضارع كما لايخفى (كلها) الضمير راجع الى الفرق الثلث والسبعين (فى النار) اى فى نار جهنم اذا قلنا ان هذه القضية دائمة يكون المعنى الفرق المذكورة كلها دائمة ومخلدة فى عذاب النار واذا قلنا انها هى المطلقة العامة يكون المعنى ان الفرق المذكورة كلها داخلة فى النار وان نجت بعضها منها بعدما عذبت فيها على قدر معاصيها الا ان الاولى هى الاولى بالتقابل لقوله عليه السلام على ما انا عليه واصحابى لان من كان على ضد ما كان هو عليه واصحابه من الاعتقاد يكون مخلدا فى النار فلذا قيد الشارح القضية المذكورة بقوله (من حيث الاعتقاد) اى من حيث ان اعتقادها باطل لكونه مخالفا لاعتقاده واعتقاد اصحابه عليه الصلوة والسلام فلا يرد ما قيل ان هذا تخصيص بلا مخصص وغير موافق للحديث فتدبر انتهى قيل فى بيان قوله كلها فى النار هذا بمعنى الاستحقاق لا الدخول فانه غير متحقق لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اقول هذا

قوله الا ان الاولى هو الاولى الخ انما يستقيم ذلك اذا كان المراد بالتضاد والتخالف فى الاعتقاد التضاد والتخالف فيه بالاصول دون الفروع ويؤيده قوله الآتى لان الكفر والايمان يفترقان الخ فتأمل منه

ليس فى محله لان الكفر والايمان يفترقان فى الاعتقاد فكل من اعتقد مااعتقده النبى عليه السلام واصحابه اعتقاداً اصوليا فهو مؤمن وكل من لم يعتقده فهو كافر واما العصيان من جهة العمل لحكمه غير الكفر فحينئذ لو قال ان هذا للاستحقاق فان دخوله فى النار بالفعل غير متحقق لاحتمال رجوعه عن الاعتقاد الباطل المهلك قبل موته لكان اولى من وجه ثم قال الشارح (فلا يرد) يعنى مادام انه قيدت القضية بقيد الحيثية المذكورة لا يرد ماقيل (من انه ان اريد) بقوله عليه السلام كلها فى النار (الخلود) نائب الفاعل لاريد اى كونها مخلدة (فيها) اى فى النار (فهو) اى الخلود (خلاف الاجماع) اى اجماع اهل السنة والجماعة فان المعتزلة قائلة بخلود اصحاب الكبيرة فيها (فان) علة لكونه خلاف الاجماع اى لان (المؤمنين) اى عصاتهم (لا يخلدون فيها) اى فى النار بل يعذبون على تقدير دخولهم فيها بسبب عدم مظهريتهم للعفو او الشفاعة ثم يخرجون منها بعد ان عذبوا فيدخلون الجنة وان لم يرد الخلود (بل اريد مجرد الدخول فيها) سواء خلدوا فيها او عذبوا فاخرجوا منها (فهو) اى مجرد الدخول (مشترك بين الفرق كلها) (اذ) تعليلية (مامن فرق) اى ليس فرقة من الفرق (الا وبعضهم عصاة) فيدخلون فيها ليعذبوا على قدر عصيانهم فلا يناسب استثناء الفرق الناجية من غير الناجية لان بعضا منها اى الناجية مشترك معها اى مع مجموع غير الناجية فى الدخول فاجاب بعضهم عن هذا بتفريق سبب الدخول بأن يقول لا نسلم الاشتراك لان سبب دخول مجموع غير الناجية هو الاعتقاد الباطل وسبب دخول بعض الناجية العمل العاطل فافترقا • وقد اجاب بعضهم عن الشق الثانى بان يقول الدخول مخصص لغير الناجية لان الناجية مغفور لها بسبب اعتقادها الحق وان كانت عاصية بترك العمل الصالح او بارتكاب بعض الفعل الطالح فرده الشارح بقوله (والقول) مبتدأ اى وقول القائل فى مقام الجواب عن الاعتراض بوقوع الاشتراك المذكور (بان معصية الفرق الناجية مطلقا) اى صغيرة كانت أو كبيرة وادركت له الشفاعة اولا (مغفورة بعيد) خبر المبتدأ (جدا) لكونه للمشهور ضدا ثم اراد الشارح بيان جواب آخر فى مقام منع لزوم الاشتراك المذكور فقال (ولا يبعد ان يكون المراد) من تخصيص دخول النار بالفرق الغير الناجية (استقلال مكثهم فى النار بالنسبة الى سائر الفرق) الغير الماكثة فى النار (ترغيبا) مفعول له لقوله ان يكون المراد آه اى لاجل الترغيب (فى تصحيح العقائد) الغير الصحيحة بأن تجعل صحيحة بتوفيقها لما كان النبى عليه السلام عليه واصحابه فهذا الجواب مبنى على اختيار الشق الثانى يعنى مجرد الدخول بأن يقول وان كان مشتركا فيه لكن التفاوت باعتبار الكثرة والقلة فينزل

قلة مكثهم فيها منزلة عدم كونهم فيها * فان قلت * الاولى ان يقول مكثهم بدل الاستقلال لان الاستقلال لا يستلزم القلة في الواقع كما هو المدعى قلت ان السين هذا للتأكيد فيفيد علية القلة والمبالغة فافهم (الا) فرقة (واحدة) من الفرق المذكورة فانها ليست في النار بل هي ناجية منها (قيل) اى قال له عليه السلام رجل من المخاطبين ماسبب نجاتهم من النار (ومن هم) فتكون الواو عاطفة على المقدر وفسر الضمير بقوله (اى الفرقة الناجية) من النار (قال) صلى الله تعالى عليه وسلم في جواب ذلك السائل (الذين هم) كائنون ثابتون (على ما انا عليه و) على ما (اصحابي) عليه من الاعتقاد (رواه) اى روى الحديث الشريف الذي ذكره المصنف آنفا الامام (الترمذي) من اصحاب الكتب الستة وهو ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذي والترمذ اسم بلدة مشهورة واقعة عند نهر جيحون وارتحل هو رحمه الله الى دار البقاء سنة مائتين وتسع وسبعين وانما لم يكتف النبي عليه السلام بذكر نفسه فقط بل قال واصحابي مع انه مغن عنهم لكونه امام الهدى دلالة على ان كافة اصحابه الكرام رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كائنون على الاعتقاد الحق وثابتون عليه ويؤيده قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ثم قال الشارح (والاصحاب جمع صحب) بفتح الصاد وسكون الحاء كفرخ وافراخ وهو (جمع صاحب) معنى سواء كان جمعه لفظا كما ذهب اليه البعض اولم يكن كما ذهب اليه البعض الآخر في مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من اول الامر حملا للحديث على الاستعمال الشايع لان فاعلا لا يجمع على افعال عند الجمهور وان خالفهم الزمخشري في مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب على ما درجه الكلنبوي في حاشيته (او) هو (جمع صحب) بكسر الحاء (مخفف) بالجر صفة صحب او بالرفع خبر مبتدأ محذوف اى هو مخفف (صحب) بتشديد الحاء وهو بمعنى الصاحب (وهو) اى الصحب او الصاحب مبتدأ وخبره قوله (من رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) حال كونه (مؤمنا به) فخرج به عن التعريف من رآه ولم يؤمن به كأبي جهل وابي لهب وغيرهما من الكفرة المعاصرة وخرج ايضا من ادرك وقته وآمن به ولكن لم يره (سواء كان) رؤيته مع ايمانه (في حال البلوغ او) كان (قبله) اى قبل البلوغ لانه يحكم له بأنه صحابي تبعا لوالديه الصحابي والصحابية (او) كان (بعده) اى بعد البلوغ فلو قال سواء كان بالغا اولا لكان اخصر وسواء (طال صحبته) معه عليه السلام (اولا) يطول كمن رآه وآمن به ثم غاب عنه بأن انتقل الى بلدة اخرى اومات * فان قلت فعلى قيد الرؤية لزم خروج ابن مكتوم رضي الله عنه عن التعريف لانه كان اعمى قلت اجيب بوجهين الاول

ان الرؤية ههنا بمعنى الملاقاة مطلقا والثانى ان ابن مكتوم رأى النبى عليه السلام بعين بصيرته رؤية كاملة ولما استدل المصنف بهذا الحديث الشريف على ان كل من لم يكن على اعتقاد النبى واصحابه لم يكن ناجيا وكل من كان عليه كان ناجيا اراد ان يحكم على مندرجات رسالته بأن كلها معتقدات اهل الحق الناجى فقال (وهذه) الواو اما ابتدائية او استينافية (اشارة الى مقاصد هذه الرسالة) اى الى مسائلها المذكورة التى هى مقاصدها دون مباديها فخرج به مثل ذكر الحديث ومثل قوله اجمع السلف الى قوله ان العالم حادث فافهم قوله (عقايد) خبر المبتدأ ومضاف الى قوله الآتى الفرقة اضافة لامية اى معتقداتها فيكون من قبيل تسمية الدال باسم المدلول فلذا قال الشارح (المراد بالعقايد) اى مراد المصنف من قوله عقائد (ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده) المراد بالتعلق انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا الاعتقاد (من غير تعلق) اى من غير تعلق الغرض (بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا الى غيره من مباحث الذات) فيه اشارة الى ان موضوع علم الكلام الذات والصفات كما هو مذهب المتكلمين (وتسمى تلك الاحكام) جمع الحكم اى الحكم بأنه تعالى حى وعالم وقادر فجمعيته بتعدد توجه الحكم على كل من المحكوم عليه بالوجود والثبوت بأن يقال ان حياة الله تعالى ثابتة وكذا علمه ثابت وقدرته ثابتة الى غيرها من الاحكام الاعتقادية (اصولا) لانها اساس الدين ينبى عليه العمل لان من لم يعتقد بحياة الله تعالى ووجوده وعلمه وقدرته فلمن يعمل ويعبد وممن يخاف (و) تسمى ايضا (عقائد) بمعنى معتقدات (و) تسمى ايضا (اعتقادية) اى المسائل المنسوبة الى الاعتقاد لتعلقه بها (وتقابلها) اى تقابل الاحكام الاعتقادية المذكورة (الاحكام) فاعل تقابل (المتعلقة) صفة الاحكام (بكيفية العمل) الباء متعلقة بالمتعلقة والتقابل ههنا ليس باعتبار شئ من الاقسام الاربعة المشهورة للتقابل وهو ظاهر بل انما هو باعتبار ماذكر من ان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد وقد دون لحفظها علم الكلام والثانى ما يقصد به العمل وقد دون الفقه لها فافهم (كوجوب الصلاة) اى تلك الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كائنة كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم (وتسمى) تلك الاحكام المذكورة آنفا (شرايع) جمع شريعة بمعنى مشروعة شرعها الشارع (و) تسمى ايضا فروعا عند اهل الكلام لكونها متفرعة على الاصل الذى هو الاعتقاد وعند الفقهاء كذلك لكونها متفرعة على قواعد اصول الفقه ويؤيده قوله (احكاما ظاهرة) لكونها فروعا عند المتكلمين لما ذكر من السبب لان الاحكام الظاهرة فى مقابلة الاحكام الباطنة التى هى عبارة عن العقائد كما لا يخفى (الفرقة) هذا هو المضاف

(اليه)

اليه لقوله عقائد كما ذكرنا وقيده بقوله (الناجية) احترازا عن غيرها (وهم الاشاعرة) الواو استينافية فكأنه قيل الفرقة الناجية بسبب كونها على ما عليه النبي واصحابه اى فرقة هي فأجاب الشارح بقوله وهم الاشاعرة * فان قلت * لم لم يقل فى الجواب وهي الاشاعرة مع ان مرجع الضمير مؤنث قلت للاشارة الى ان الناجي من النار كل من اتحد اعتقاده مع اعتقاد الاشعرى كالامام الماتريدى واصحابه على ما صرح به فى خاتمة المواقف من ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة فيكون معنى قوله (اى التابعون) اى المتحدون والمتفقون (فى الاصول) اى فى اصول الاعتقادية (للشيخ) اى للعالم العامل الكامل المجتهد (ابى الحسن الاشعرى) فان قلت كيف يجوز الحكم باتفاق الماتريدى مع الشيخ فى الاصول لان الماتريدية تخالفه فى بعض المسائل كالتكوين فانه صفة وجودية عند الماتريدية اعتبارية عند الاشاعرة وككون الايمان التصديق مع الاقرار او التصديق فقط والاقرار شرط لاجراء احكام الايمان وغيرهما مما يذكر فى محله قلت انهما وامثالهما غير مخلة للاتحاد لعدم كونها مخالفة للاصول لانها انما هى مخالفة فى الكيفيات وحتى ان بعضها عبارة عن النزاع اللفظى كما يعلم فى محله (وهو) اى الاشعرى (منسوب الى الاشعر) الذى هو قبيلة فى اليمن وقد سبق منا تفصيله فى الفوق فارجع اليه (فان قلت) هذا وارد على ما فهم من قوله وهم الاشاعرة من الحصر فلذا قال (كيف حكم) وفى نسخة كيف يحكم (بأن الفرق الناجية هم الاشاعرة و) الحال (ان كل فرقة تزعم انها ناجية) يمكن الجواب عنه بأن يقال لا يلزم من زعمها بأنها ناجية ان تكون ناجية الا ترى ان الكفار يزعمون بذلك لقوله تعالى وكل حزب بما لديهم فرحون ولم ينجوا لقوله تعالى قيل ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها انتهى * وقيل الاحسن ان يقال لم حكم لان السؤال انما هو عن السبب دون الكيفية واجاب الشارح بقوله (قلت سياق الحديث) المذكور (مشعر بانهم) اى بأن الفرق الناجية (هم المعتقدون بما روى عن النبي عليه السلام واصحابه وذلك) اى الكون معتقدا بما ذكر (انما ينطبق) الانطباق مطاوع من التطبيق يقال طبقه فانطبق (على الاشاعرة) ومن اتحد معهم فى العقائد كما سبق (فانهم) اى الاشاعرة ومن اتحد معهم (يتمسكون فى عقائدهم بالاحاديث الصحيحة المروية عنه عليه السلام واصحابه) برواية اهل الدراية فلا يخفى ما فيه من الاستعارة المكنية بتشبيه الاحاديث الشريفة الصحيحة بالحبل المتين فى الذهن واثبات التمسك به له كما فى قوله واعتصموا بحبل الله الا ان الاستعارة فيه مصرحة قوله (ولا يتجاوزون) معطوف على قوله يتمسكون عطف النفى على المثبت اى لا يتجاوزون

ماتريد اسم محلة فى سمرقند وايضا اسم قرية فى قضاء البخارى وامام الهدى ابو منصور محمد بن منصور المفسر المتكلم منها يعنى من تلك القرية فلذا انسب اليها وقيل ماتريدى (منه)

الاشاعرة ومتحدوهم (عن ظواهرها) اى الاحاديث الصحيحة (الا) يتجاوزون عنها احيانا (لضرورة) دعت اليه (و) انهم (لايسترسلون مع عقولهم) حاصله لايتبعون عقولهم (كالمعتزلة) الصارفين للآيات والاحاديث التى استبعدها عقولهم القاصرة عن ظاهرها من غير ضرورة (ومن) اى وكمن (يحذو حذوهم) قال فى القاموس الحذو ان يفعل كفعل غيره يقال حذا حذو زيد اذا فعل فعله والحاصل من يسلك مسلكهم فى الضلال (ولا) يسترسلون (مع النقل عن غيرهم كالشيعة) وهم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالنص اما جليا او خفيا واعتقدوا ان الامامة لاتخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده فانهم يقولون ان ائمتنا معصومون عن الخطأ فيتبعون لكل ماجاء منهم فلذلك وصفهم الشارح بقوله (المتبعين لما روى عن ائمتهم لاعتقادهم) اى الشيعة (العصمة فيهم) اى فى حق ائمتهم ولما ذكر الشارح ان بعضا من الفرق الضالة يسترسل مع العقل او النقل عن الغير فيغيب به فى اودية الضلال مع وضوح الحق الذى هو بالاتباع احق كشمس بلا زوال اراد ان يذكر بعضا من أكابرهم ترصينا لذلك المقال فقال (قال ابن المطهر الحلى) وفى بعض النسخ الحلبى نسبة الى محلة من محلات بغداد او الى قرية من قرى مصر وهو من الشيعة (فى بعض تصانيفه) الجار متعلق بقال والضمير راجع الى ابن المطهر (قد باحثنا) اى تكلمنا على طريق المباحثة (فى) متعلق بباحثنا (هذا الحديث) يعنى قوله عليه السلام ستفترق امتى الخ (مع الاستاد نصير الدين ابن محمد الطوسى) الذى هو ايضا من الشيعة الامامية (فى تعيين المراد) يجوز ان يكون بدلا من قوله فى هذا الحديث (من الفرقة الناجية) من بين الفرق الغير الناجية (فاستقر الرأى) اى رأيى ورأى الطوسى فهذا استرسال مع عقلهما (على) متعلق باستقر (انه ينبغى) البتة (ان تكون تلك الفرقة) الناجية (مخالفة لسائر الفرق) الهالكة (مخالفة كثيرة) حاصله ان الفرق الضالة الهالكة لابد ان تكون بينها مخالفة ما حتى تسمى فرقا ثم الفرقة الناجية لابد ان تكون مخالفة بالمخالفة الكاملة بجميع الفرق لانها لو لم تخالف واحدة منها لكانت مثلها فى الضلال فيلزم ان تكون الفرقة الناجية مخالفة لكل واحدة من الفرق الضالة مخالفة كثيرة وتوضيحه ان الفرق الضالة لما كانت مشتركة فى الضلال لايلزم ان يكون كل واحدة منها مخالفة لكل واحدة مما عداها بالمخالفة الكاملة بخلاف الناجية فتأمل (وما هى) اى الفرق المخالفة لسائرها مخالفة كثيرة (الا الشيعة الامامية) اى الذين قالوا ان الامامة منحصرة بعلى رضى الله عنه ثم بابنه حسن ثم حسين ثم بابنه زين العابدين ثم

(بابنه)

بابنه محمد الباقر ثم بابنه جعفر الصادق ثم بابنه موسى الكاظم ثم بابنه على التقى ثم بالحسن العسكرى ثم وثم بمحمد المهدى فانهم دليل ادعائهم بكون الشيعة الامامية هى الفرقة الناجية اى فان الفرق الناجية (يخالفون غيرهم من جميع الفرقة مخالفة بينة) اى ظاهرة توضيحه الشيعة الامامية هى الفرق الناجية لانها تخالف لما عداها من الفرق مخالفة كثيرة وكل فرقة تخالف لما عداها من الفرق مخالفة كثيرة فهى الفرقة الناجية فالشيعة الامامية هى الفرقة الناجية (بخلاف غيرهم) اى غير الشيعة الامامية (من الفرق السائرة (فانهم متقاربون) بعضهم لبعض (فى اكثر الاصول) وان كانوا متباعدين فى بعضها الان للاكثر حكم الكل الى هنا حكاية ادعاء الشيعة وزعمهم بالنجاة فاراد ان يردهم ويثبتها اى النجاة للاشاعرة فقال (قلت اكثر الشيعة توافق المعتزلة) يعنى لا نسلم ان الشيعة كائنة على الحق ومخالفة لجميع الفرق الضالة الهالكة بالمخالفة الكاملة لانها توافق الذين اعتزلوا عن اهل السنة والجماعة فضلوا عن سواء السبيل (فى اكثر الاصول) كنفى الصفات والرؤية وشمول القدرة وعموم الارادة وقدم الكلام واختصاص الخلق والايجاد له تعالى والقول بوجوب الاصلح للعباد واللطف عليه تعالى والتفويض واستقلال العبد فى افعاله (ولا تخالفها) اى ولا تخالف الشيعة للمعتزلة (الا) تخالفها (فى مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة) يفيد ان بعضها لا يتعلق بها كاثبات الشفاعة والكرامة وتفضيل الانبياء على الملائكة عليهم السلام (وهى) اى المسائل المتعلقة بالامامة او المسائل التى خالفوا للمعتزلة سواء كانت من مسائل الامامة او من غيرها (بالفروع) متعلق بما تأخر وهو قوله (اشبه) اى اشد مشابهة وعلى الخصوص مباحث الامامة ليست من الاصول الاعتقادية عند الاشاعرة بل هى من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين لان نصب الامام واجب على الامة سمعا * فان قلت فلم ذكروها فى الكتب الكلامية التى هى الكتب الاعتقادية دون الكتب الفقهية التى هى الكتب الفروعية قلت تأسيا بمن قبلنا ردا على المخالف المعتقد بكون المسئلة من العقائد حيث انهم قالوا ان نصب الامام يجب على الله تعالى لكونه لطفا وكون اللطف واجبا عليه تعالى على زعمهم الباطل (بل الاليق بذلك) اى بأن يكونوا الفرقة الناجية من الهلاك (هم الاشاعرة) ومن اتفق معهم فى الاصول كالماتريدية كما سبق (فان اصولهم) الاعتقادية (مخالفة لاكثر اصول المذاهب) اى لاكثر اصول مذاهب الفرق الضالة الهالكة اقول لا يظن ان مدار النجاة انما هو مجرد وقوع المخالفة فقط سواء كان حقا وباطلا ويقال له المكابرة لان المراد من المخالفة الكاملة المذكورة انما هو التبرى والتباعد عن الباطل الذى اعتقد به

اهل الكفر والضلال لان من الضروريات ان من اعتقد بالحق فقد خالف لضده لانه اى الحق لا يتعدد ولا يتوسط بينه وبين نقيضه شئ آخر كما هو ظاهر عند كل ماهر واما القاصر فلا يفهم الباهر فافهم (ولا يوافقهم) اى للاشاعرة (فيها) اى فى الاصول (غيرهم) فاعل لا يوافق اى غير الاشاعرة (كمسئلة الكسب) اى اصول الاشاعرة التى لا يوافقهم فيها غيرهم كائن كمسئلة الكسب لان الشيخ اباالحسن الاشعرى قال ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى ومخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد فى مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله قال امام الحرمين وابو الحسن البصرى والحكماء الاسلامية ان افعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله فى العبد فالله يوجد فى العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور قال جهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لا على الايجاب (وجواز) اى ولجواز (رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم) اخرج بهذا المجسمة فانهم يثبتون الرؤية ايضا الا انهم يقولون بأنه تعالى جسم وفى مكان (وتنزهه) اى مع تنزهه تعالى (عن المكان) لامه للاستغراق اى عن كل مكان (والجهة) اى وعن كل جهة (بل جوزوا) اى الاشاعرة (رؤية) مفعول جوزوا ومضاف الى قوله (كل موجود) يعنى جوزوا ان يرى كل راء كل شئ موجود (من الاعراض) بفتح الهمزة جمع العرض وهو ما لا يقوم بنفسه (وغيرها) كالجوهر المجرد (حتى وسعوا) الرؤية الى ان جوزوا رؤية (الاصوات والطعوم والروايح) وان لم يقتض ذلك الجواز والامكان للوجود وذلك لان متعلق الاول للرؤية عندهم هو الوجود وهو مشترك بين جميع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات وما يشابهها بجريان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فيها (حتى جوزوا) اى الاشاعرة (رؤية) مصدر مضاف الى فاعله وهو (اعمى الصين) بلدة مشهورة فى جانب المشرق وقيل هو معرب چين (بقة) بعوضة مفعول رؤية ومضاف الى (اندلس) وهو اسم بلدة مشهورة فى جانب المغرب فان قلت وان لم يقتض الجواز والامكان الوجود لكنهما يخالفان للمحال يعنى لا يقال للمحال انه جائز او ممكن وبالعكس فكيف يقال ان رؤية اعمى الصين بعوضة واقعة فى اندلس جائز وهى محال لبعد المسافة وحيلولة الجبال مع فقدان بصر الرائى وصغر المرئى فيحكم بمحاليتها كل من يسمعها من النساء والرجال قلت انهم يعلمون انه كذلك الحال ولكنهم يقولون ليست الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم فى البصر بل هى عبارة عن الانكشاف التام الحاصل عقيب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط عادى لحصول ذلك الانكشاف والله

(سبحانه)

سبحانه وتعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف التام فينا بدون ما جعل له شروطا عادية من الارتسام والجسمية والمكان والجهه والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتفاع الموانع كما صرح به المولى الكانبوى (واسناد) اى وكاسناد (الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء) اى بلا توسط شئ آخر يتولد منه او يتوقف عليه (وكون) اى وككون (الصفات لا هى عين الذات) والا يلزم تعدد القدماء بالنسبة الى ذات الله القديم (ولا غيرها) والا يلزم انفكاك الصفات عنها اى عن الذات (والفرق) اى كالفرق (بين الارادة والرضاء) يعنى ان الارادة والمشية والتقدير تتعلق بالحسن والقبح واما الرضاء والمحبة والامر فلا تتعلق الا بالحسن فقط (الى غير ذلك من المسائل التى يشنع) مبنى للفاعل (مخالفوهم) اى مخالفوا الاشاعرة (عليهم) اى على الاشاعرة (فيها) اى فى المسائل (كما شحنوا) اى ملاؤا يعنى المخالفون (به) راجع الى ما (كتبهم) راجع الى مخالفوهم وتلك المسائل كعدم وجوب الشئ على الله تعالى ومثل التكليف بالامكان وتكليف تحصيل الحاصل جائزان على الله تعالى ومثل ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع وان الحرام رزق والامر لا يستلزم الارادة وان العرض لا يبقى زمانين والا يلزم قيام العرض بالعرض الى غير ذلك ولما افاد المصنف بتقديم الحديث الشريف المذكور بأن الفرق الضالة الهالكة كثيرة فيلزم على العاقل ان لا يتبع اهواءهم بل يلزم عليه ان يعتقد كاعتقاد اهل النجاة وهم الاشاعرة والموافقون لهم مثل الماتريدية اراد ان يبدأ ببيان معتقدات اهل الحق الناجين فقال (اجمع) الاجماع فى اللغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ويقال ايضا اجمع القوم على كذا اى اتفقوا وفى العرف اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية فلذا قال الشارح (الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق) وهو معنى اللغوى (لا بالمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد) قد يراد من اهل الحل والعقد الفقهاء المجتهدون الذين لهم استنباط الاحكام وتخليص الاصول وترتيب الفروع وقد يراد العقلاء المكلفون الذين هم اهل لمطلق العقد كالنكاح والشراء والحل كالطلاق والبيع وغير ذلك من العقود والفسوح وقد يراد ارباب الولاية العامة والكلمة النافذة فى اقامة الحدود واجراء الاحكام كالخلفاء والقضاة (من الامة) اى من امة محمد عليه السلام (فى عصر) اى فى زمن من الازمان (على) متعلق باتفاق (حكم) كائن (من احكام الدين فان المذكورات) فى هذه الرسالة (ليست كذلك) يعنى ليست من قبيل ما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد بل هى من قبيل ما اختلف بعضهم كما سيجئ (ولذلك) اى ولاجل انها ليست من قبيل ما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد

(نسب) اى نسب المصنف الاجماع الى طائفة مخصوصة (وهم السلف) (من المحدثين) الكرام (العارفين) صفة المحدثين لا السلف (بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمييز اقسامها) اى الاحاديث (من) بيانية (الصحيح) اى من الحديث الصحيح وهو فى اصطلاح المحدثين ما اتصل اسناده الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بواسطة صحابى معروف بنقل الثقة عن الثقة سالما عن الشذوذ والعلة (والحسن) وهو ما اخذ فيه الضبط مع تحقق سائر الشروط (والضعيف) وهو ما اختل فيه تلك الشروط بأن يكون شاذا بالمخالفة لما هو أرجح منه او معللا بأن يشتمل على علة قادحة مع ظهور السلامة (وغيرها) من اقسام الحديث كالمفضل والمشهور والمتواتر (ونعدها) اى الاحاديث (عن الموضوعات) وهو ما وضعه اى تكلم به احد من الناس ونسبه الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كذبا وافتراء (وائمة المسلمين) معطوف على السلف اى واجمع ائمة المسلمين وهم المجتهدون (واهل السنة والجماعة) اى الذين هم غير المجتهدين ولكن كانوا على اعتقادهم فلذا كانوا اهل السنة والجماعة (رضى الله عنهم) هكذا فى بعض النسخ والجار فى قوله (على ان العالم) متعلق بأجمع اى على ان كل ما سوى ذات الله تعالى وصفاته فلذا قال الشارح (وهو) اى العالم (فى الاصل ما يعلم به الشئ) سواء كان من ذوى العلم او غيره هذا المعنى مفهوم مشترك بين الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال عالم الانسان وعالم النبات فافهم (كالخاتم لما يختم به) ثم غلب فى الاطلاق (على) كل (ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته) سبحانه وتعالى لان كل ما سواه تعالى علامة دالة على وجود الصانع تعالى لان كلها مصنوعة وكل مصنوع فله صانع فهو الله الملك القديم ا تقدير قوله (حادث) خبر ان اى حادث باحداث الغير لا بنفسه فلذا فسره العلامة الثانى بقوله اى محدث على صيغة اسم المفعول اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد انتهى فان قلت هذه القضية أى قضية قلت ان هذه القضية اى قضية العالم حادث حقيقية لا خارجية قائلة بأن كل ما وجد فرده كان عالما من افراد الاجناس الممكنة الفرد فهو بحيث لو وجد كان حادثا حدوث الفرد فان قلت لم قدم المصنف هذا البحث على غيره من الابحاث قلت لان هذا البحث اصل عظيم بنى عليه كثير من المسائل الاعتقادية وينساق الكلام فيها الى مسائل شريفة عميقة ومسائل لطيفة دقيقة والمخالف فيها جماعة من المدتقين ولذا قال الامام الكلام فى هذه المسئله قد يضمحل فيها اكثر العقول فلذا قال بعض الافاضل العلم بحدوث العالم اصل جميع العلوم الاسلامية والقوانين الاخفامية لان العالم اذا لم يكن محدثا كان قديما فيلزم ان لا يكون متناهيا و لا فائدة فى وعد

(ووعيد)

ووعيد وارسال الرسل والانبياء لعدم القيامة ولعدم الفناء للعالم ويلزم تكذيب بوجود الانبياء والرسل فيلزم الكفر فلا يثبت من الشرايع والاحكام شئ بدونه * ثم ان الشارح اراد دفع توهم استدراك القول الاتى من المصنف كان بقدرة الله تعالى الخ لاغنائه عنه بقوله حادث فقال (ولما كانت الفلاسفة) الى قوله اردف ذلك وحاصل الدفع هو ان اتيان قوله كان بقدرة الله تعالى لدفع ما اصطلحوا عليه الفلاسفة من اطلاق الحدوث الى آخر ما قال وهو قوله (اصطلحوا) خبر كانت (على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه) اى الممكنات يعنى الحادث (مسبوقا بوجود الفاعل) اى فاعله (سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه) اى الممكن الحادث (على وجوده) اى الممكن الحادث (بالذات) متعلق بالتقدم هذا تفسير اللازم بالملزوم وفيه اشارة الى ان الحدوث الذاتى ليس عبارة عن الاحتياج الى الغير وهو الفاعل بل هو عبارة عن لازمه لكن الاولى ان يقول فان كونه مسبوقا الخ وقوله (وحاولوا) عطف على قوله اصطلحوا والمحاولة على وزن المجادلة بمعنى الروم والقصد والطلب اى راموا وقصدوا (بيان ذلك) اى بيان معنى الحدوث على الوجه المذكور (بمقدمات) متعلق بقوله بيان ذلك اى بقضايا وأقيسة (فصلناها) اى ذكرنا تلك المقدمات على وجه التفصيل (فى حواشى شرح الجديد للتجريد) اى فى حواشينا على الشرح الجديد الذى رتبه على القوشى ثم انى رأيت فى محررات بعض الافاضل اجمالا لطيفا وتلخيصا شريفا مع التدقيق فى هذا المقام فنسبت تحريره وهو هكذا قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات الخ اذ قال اى الشارح فى حواشى شرح التجريد نقلا عن الشيخ اى ابن سينا انه قال فى الهيات الشفاء للمعلول فى نفسه ان يكون ليسا اى معدوما وله عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون عن غيره فيكون لكل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بأن المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة ثم قال اى السيد المحقق الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم والا فلا هذا على ما فى الكلنبوية وقال الخلخالى بدل السيد المحقق الشارح المحقق وهو المولى الجلال وقال مكان ثم قال الممكن ثم قال الشارح ان الممكن والحق ما قاله الخلخالى اذ كلاهما نقل ببعض التغيير ومن نقل بعينه قال قال الشارح فيها اى فى تلك الحواشى ثم زاد الشيخ فى الهيات الشفاء فى بيان على ان قال للمعلول فى نفسه الى قوله بعدية بالذات ثم قال

ويتوجه عليه ان المعلول ليس فى نفسه الى قوله الى العلة ثم انه اى الشارح قال قد تلخص من ذلك ان الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الى قوله والافلا وقال الكلنبوى اقول ليس مراد الشيخ ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلية امر خارج اصلاوالالكان العدم مقتضى ذاته من حيث هى هى فينقلب الممكن ممتنعا بل مراده انه اى العدم عارض له اى الممكن من غير تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر يقتضى تقدم عدمه وكذا المراد من قوله وله عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت تقدم العدم الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقدما ذاتيا بدليل لايحوم حوله ريبة فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ اى ابن سينا هو القول بأولوية العدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتأثير دون عدمه فاذا خلى وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب العدم والى المقارنة بعلة العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات انتهى (وبينا) اى بينت انا فى تلك الحواشى (انه) اى الشان (لايتم) على ماينبغى بل يبقى ناقصا (استدلالهم) اى استدلال الفلاسفة فى قولهم الحدوث هو المسبوقية بالذات دون الزمان بالعدم (كيف) هذا للاستفهام الانكارى اى كيف يتم استدلالهم (و) الحال (ان التقدم الذاتى) اى تعريف التقدم الذاتى كما صرح به فى القاضى مير (هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج) فيكون العدم محتاجا الى الوجود واذا كان العدم اى عدم الممكن وهذا من تتمة كيف (سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتى كان) جواب اذا اى كان ذلك العدم (جزأ من علته) اى من علة وجود الممكن التام المفسرة بما لايحتاج المعلول الى امر خارج عنه كما فى الكلنبوى (قطعا) اى قطع وجزم بهذا الحكم قطعا وجزما فيلزم ان يكون كل واحد من العلل التامة للممكنات مركبا (فلايتحقق) حينئذ (العلة التامة البسيطة) وهى كالواجب للعقل الاول اذ يلزم تركب علته اى العقل الاول من عدمه الذى هو محتاج اليه له اى للعقل الاول ومن الواجب الذى هو محتاج اليه له ايضا (وهو) اى عدم تحقق العلة التامة البسيطة (خلاف مذهبهم) اى مخالف لمذهبهم (وصرايحهم) اى لدعاويهم الصريحة فانهم صرحوا بأن الواجب تعالى علة تامة للعقل الاول وانه تعالى بسيط حقيقى لاتكثر فيه بوجه من الوجوه (اردف) جواب لما كانت الفلاسفة اى ذكر المصنف (ذلك) مفعول اردف اى ذكر عقيب قوله العالم حادث (بقوله) متعلق بأردف فالارداف جعل الشئ وراء شئ على طريق الاتصال مأخوذا من قوله اردفت زيدا اى اركبته خلفى على الدابة (كان) العالم موجودا (بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن) اى بعد ان كان

(معدوما)

معدوما فالمعنى كان العالم معدوما قبل ايجاد الله اياه ثم جعله الله تعالى موجودا بقدرته فلذا قال الشارح (اى وجد بعد العدم بعدية زمانية) احترازا عن البعدية الذاتية كما زعمته الفلاسفة كما هو المتبادر الى الذهن عند اطلاق بعد وهواى المتبادر اقوى من القرائن على ماصرح به فى محله قال الفاضل السيلكوتى فيه اشارة الى الكون فى الموضعين تامة والبعدية زمانية التبادرها عن لفظ بعد فى اللغة والعرف ولا يلزم من كون عدم العالم فى زمان سابق على زمان وجوده ووجود الزمان وحدوثه حال عدمه على ما زعم لان الزمان عند المتكلمين امر موهوم لا وجود له فى الاعيان فهو ليس من العالم (فان المعنى الاول) اى كون الحدوث عبارة عن المسبوقية بالذات بالعدم (مجرد اصطلاح من الفلاسفة) هذا الكلام اتى به فى مقام العلية للتفسير قال الفاضل الكلنبوى والحق انه دليل لياقة الارداف للاحتراز عن الحدوث الذاتى اى انما اعرض عن الحدوث الذاتى لانه ليس من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح الحكماء خاصة وانما اعرض عنه ولم يقل حادث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح مجرد منهم انتهى فلا يصح حمل كلام المتكلمين على اصطلاح الفلاسفة (والمخالف فى هذا الحكم هو الفلاسفة) المشاؤن دون الاشراقيين كما سيفهم (فان ارسطو) الذى هو رئيس المشائيين حيث قال فى الملل والنحل ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته كما قال الشارح (واتباعه) كالفارابى وابن سينا على ماذكره السيد السند فى شرح المواقف (ذهبوا) خبران (الى قدم العقول) العشرة يرون بها الملائكة الكروبيين وانما قيدنا بالعشرة لاشتهار العقول العشرة كما بين فى محله ولكن قيل فى بعض الحواشى وفى عدم توصيف العقول والنفوس والافلاك بالعدد اشارة الى انهم لا يدعون انحصارها فى العشرة لانهم لا يجزمون ان اول العقول علة اول الافلاك ولا انها منقطعة معها ولا انها يجب توالیها ولا ان الافلاك الكلية منحصرة فى التسع البتة وانما الجزم فى كونها مستمرة مع الافلاك وعدم كونها اقل عددا منها كما قيل فى محل آخر يجب ان لا يكون اقل من العشرة (والنفوس الفلكية) اى النفوس المتعلقة بالفلك سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة فيها عند القائل بأن لا ساكن فى الفلكيات وانما قيد النفوس بالفلكية لان قدم النفوس الانسانية مختلف فيه بين الحكماء كما صرح به الفاضل الكلنبوى (والاجسام الفلكية بموادها) اى مع موادها لان الباء هنا بمعنى مع اى الاجسام المنسوبة الى مفهوم

الفلك نسبة الفرد الى الطبيعة وذلك الذهاب من الفلاسفة مع اعتبار اشخاص ماذهبوا الى قدمه كما قال بعض الافاضل والمعنى ذهبوا اى الفلاسفة الى قدم اشخاص العقول العشرة واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع اشخاص موادها ويسمى هيولاء ايضا واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية واشخاص صورها الكرية واشخاص اضواء الكواب منها مما كان له ضوء ذاتى فلا يرد حدوث ضوء القمر فى كل شهر مرة من حيث ان نوره مستفاد من الشمس فلذا قال الشارح عطفا على قوله والاجسام الفلكية (وصورها) راجع الى الاجسام الجسمية والنوعية واشكالها (واضواءها) جمع الضوء هذا اصح مما وجد فى بعض النسخ من لفظ الاوضاع كما لا يخفى وذهبوا اى الفلاسفة ايضا الى قدم (العنصريات) اى الاجسام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بأن يكون فردا له او مؤلفا من افراده (بموادها) تجميع المواد غير حسن فان هيولى جميع العناصر واحد الا ان يقال ايراد الجمع باعتبار المتعلقات وعدم حسنه مؤيد بقول السيكوتى الظاهر بمادتها لان مادتها واحدة بالشخص عندهم انتهى (ومطلق صورها الجسمية) وهى ماهية نوعية فقط اى سواء كان قديمة بجنسها او بنوعها (لا اشخاصها) فان هيولى الماء والهواء مثلا تخلو عن الصورة الجسمية المشخصة اذا انقلب احدهما الى الآخر لكن لا يخلو عن صورة ما (واما صورها النوعية) التى بها اختلاف الآثار كما فى تهذيب الكلام فقيل بجنسها يعنى قديمة بجنسها فقط وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة فى جنسها دون ماهياتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود متعاقب انواعه (فان صور خصوصية انواعها لا تجب ان تكون قديمة) لقبولها الكون والفساد كما ذكر فى المقاصد حتى جوز واحدوث نوع النار مثلا كما ذكر فى الخيالى قال السيلكوتى فى بيان علة عدم الوجوب بدليل الانقلاب بل يجوز ان يكون كلها حادثة عن امر آخر كما نقل عن بعض قدمائهم ان الله تعالى خلق جوهرة فنظر اليها نظر الهيبة فحصل منه السموات والعناصر الاربعة او بعض عن بعض كما قيل النار حادثة عن الهواء بمشايعة حركة الفلك القمر انتهى والظاهر من كلامهم اى من كلام الفلاسفة قدمها اى قدم العناصر الاربعة بانواعها لانهم قائلون ببقاء صور الاسطقوسات الاربعة فى امزجة المواليد الثلاثة القديمة كما قال السيلكوتى فان المواليد الثلاثة قديمة انواعها عندهم والظاهر بقاء صور العناصر فيها انتهى (ونقل عن افلاطون) الذى هو رئيس الاشراقيين وشيخ ارسطو (القول بحدوث العالم فقيل ان مراده) اى مراد افلاطون من الحدوث (الحدوث الذاتى)

(قال)

قال الكلنبوى وفائدة هذا النقل الرد على عبدة الكواكب بأنها ليست بواجبة بالذات او التنبيه على تقدم عدم العالم من الممكنات على وجودها بالذات وقال الجامى ان مراد الشارح من نقل كلام افلاطون هوانه قال والمخالف فى هذا الحكم من الحكماء ارسطاطاليس واتباعه والحال ان كلهم قائلون بقدم العالم ومانقل عن افلاطون من القول بحدوثه محمول على الحدوث الذاتى كما قيل فلايتم ماقال الشارح فدفعه بقوله وقد رأيت الخ انتهى * فان قلت ماتعريف الحدوث الذاتى قلت اذكر لك ذلك نقلا من السيد السند قدس سره وهو قال القديم يطلق على الموجود الذى لايكون وجوده من غيره وهو القديم بالذات والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات وهو الذى يكون وجوده من غيره كما ان القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان وهو الذى سبق عدمه وجوده سبقا زمانيا وكل قديم بالذات قديم بالزمان وليس كل قديم بالزمان قديما بالذات والقديم الذاتى هو كون الشئ غير محتاج الى الغير والقديم الزمانى هو كون الشئ غير مسبوق بالعدم انتهى (وقد رأيت) ضمير الفاعل عبارة عن الشارح (كتابا بخط) رجل (واحد من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ) اى كتب ذلك الكتاب (قبل هذا التاريخ) اى التاريخ الذى هو تاريخ الاستنساخ وهو سنة خمس وتسعمائة من الهجرة النبوية واما تاريخ وفاة الشارح فسنة ثمان وتسعمائة على ماروى فى بعض المحل لكن المعتمد انه مات سنة سبع وتسعمائة كما فى تقويم التواريخ لكاتب چلبى (بأربعمائة سنة وذكر فيه) اى فى ذلك الكتاب (نقلا) حال من الضمير المستتر تحت ذكر اى حال كونه منقولا (عن ارسطوان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الارجلا واحدا منهم) فقيل كيف نحكم بأن ذلك المستثنى هو افلاطون دون غيره فأجاب بقوله فقال مصنف ذلك الكتاب المكتوب فى التاريخ المذكور (ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلايمكن) اى فحينئذ لايمكن (حمله) اى حمل الحدوث فى قول افلاطون (على الحدوث الذاتى) وهو مذهب الفلاسفة والافلاوجه للاستثناء (كمالايخفى) واوضح الاستاذ الكلنبوى هذا المقال بأن قال اذ القائلون بالقدم الزمانى قائلون بالحدوث الذاتى ايضا فلوكان افلاطون ايضا قائلا بالحدوث الذاتى لم يصح استثناؤه منهم وانت تعلم ان هذا انما يتم اذا لم يتعدد افلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع المخالفة الآتية الاان يقال على هذا لايصح المنقول عن ارسطاطاليس من ان الحكماء كلهم اتفقوا على القدم الارجلا واحدا فليتأمل انتهى (ثم نقل الحدوث) اضافة المصدر الى المفعول (الزمانى) صفة الحدوث (عنه) اى عن افلاطون (مخالف)

خبرالمبتدأ وهوالنقل (لما) متعلق لمخالف (اشتهر من قوله) اى من قول افلاطون (بقدم النفوس الانسانية) على طريق التناسخ (و) قدم (البعد المجرد) عن المادة ولايجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد وهو المكان وهو موجود عند افلاطون كما قال الكلنبوى الذى هو امكنة الاجسام عنده مشغولة بها لامتناع الخلاء قال الجامى اقول يمكن دفع المخالفة بأن يراد من العالم عند وصفه بالحدوث العالم الحسى وهو الجسم والجسمانيات وهذا الاطلاق شايع عندهم ولم يثبت عند المتكلمين وجود المجردات فالعالم الحسى هو محل النزاع انتهى فافهم وحاكم (ونقل عن جالينوس التوقف) بلاحكم (فيه) اى فى قدم العالم اوحدوثه اذ حكى عنه اى عن جالينوس انه قال فى مرضه الذى توفى فيه لبعض تلامذته اكتب عنى بأنى ماعلمت ان العالم قديم اوحادث وماعرفت ان النفس هو المزاج اوشئ آخر غير المزاج فطعن فيه من جانب اقرانه حيث اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف والحال انه توقف بلاحكم على العالم بالقدم اوالحدوث كما قال الشارح (ولذلك) اى ولاجل انه توقف فيه (لم يعد) ولم يعتبر (من) جلة (الفلاسفة لتوقفه) اى جالينوس (فيما) اى فى حكم (هو من اصول الحكمة) عندهم اى عند الفلاسفة (واستدلت الفلاسفة) القائلون بقدم العالم (على مذهبهم) المعهود هذا بحمل اضافة المذهب الى ضمير الجمع على العهد الخارجى وقيل المراد من المذهب ههنا ماهو نقيض مدعى اهل السنة وهو اى النقيض كون بعض اجناس العالم قديما وان كان بعضها حادثا واما مدعى اهل السنة فكون كافة العالم الذى هو كل ماسوى الله تعالى وصفاته حادثا (بأنه لايخلو) اى لايخلو الواقع (من ان يكون جميع ما) شئ (لابد منه) اى من ذلك الشئ (فى وجود ممكن ما) اى فى وجود ممكن من الممكنات (حاصلا) خبر يكون (فى الازل) وهو اى الازل بفتحتين عبارة عن استمرار وجود فى ازمنة غير متناهية معتبرة فى جانب الماضى فلذا قيل انه اى الازل بمعنى القدم ولكنه لايجوز استعماله مطلقا بل يستعمل مقيدا اذ القديم مختص بالموجود الخارجى والازلى اعم منه اى من الوجود الخارجى ومن الامور الاعتبارية ولذا يقال الاعدام ازلية ولايقال انها قديمة وجميع مالابد منه مشتمل على الامور الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة والعلم الى غير ذلك فافهم وفى مقابلة الازل الابد لانه معتبر فى جانب المستقبل اى هو عبارة عن استمرار الوجود فى جانب المستقبل بلانهاية واما لايزال فهو مأخوذ من زال يزول زوالا فهو بمعنى الابد وانما اسند عدم الخلو الى الواقع المقدر لان الواقع الكثير الدور كالمذكور سابقا والضمير راجع الى

مصدر الفعل اى لايقع الخلو من ان يكون جميع مالابد منه كما قالوا فى قوله * وقد حيل بين العير والنزوان * اى وقع الحيلولة بينهما (اولا) اى لايكون حاصلا فى الازل (فان كان الاول) اى فان كان حاصلا فى الازل (لزم وجود ذلك الممكن فى الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة) وهو الله تعالى فقط والمراد من المعلول هو العالم كافة لانه تعالى علة تامة على طريق الخلق والاحداث لكل معلول مخلوق كما هو الظاهر فيلزم ان يكون المخلوق الحاصل فى الازل مع خالقه الازلى ازليا المأمر (وان كان الثانى) اى وان لم يكن جميع مالابد منه فى وجود ممكن من الممكنات حاصلا فى الازل (فاذا حدث حينئذ (ممكن ما فاما) اى فننظر الى انه اما (ان يكون حدوثه) اى حدوث ذلك الممكن (من غير حدوث امر آخر) كائن علة او جود ذلك الممكن الحادث (فيلزم) على هذا التقدير (وجود الممكن بدون تمام علته (فيكون مفعولا بلا فاعل (واما ان يكون) حدوث ذلك الممكن (بسبب حدوث) اى وجود (امر آخر) فننقل الكلام اى كلامنا المبسوط فى اثبات قدم العالم (اليه) الى امر آخر الحادث المسبب حدوثه لوجود المذكور (حتى يلزم) اى الى ان يلزم او ليلزم (التسلسل المحال) وتقرير دليلهم على طريق تركيب القياس من الاقترانى والاستثنائى هكذا ممكن ما اما ان يكون جميع مالابد منه فى وجوده حاصلا فى الازل اولا يكون حاصلا فيه وحينئذ يكون بالضرورة حادثا بلا حدوث امر آخر او بحدوث امر آخر وكلما كان الاول يلزم ان يكون قديما وكلما كان الثانى يلزم وجود الممكن بلا علة وكلما كان الثالث يلزم التسلسل المحال ينتج ان ممكنا ما اما ان يكون قديما واما ان يكون وجوده بلا علة واما ان يستلزم وجوده التسلسل ولما استحال الاخيران تعين الاول المطلوب وهو ثبوت القديمة المذكورة ثم ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص لا على مذهبهم المفصل السابق فلا تقريب فافهم وأجمل بعضهم بأن قال ان خلاصة استدلالهم ان العالم قديم والالزم ان لا يوجد العالم لان مالابد منه فى جود ممكن ما اما حاصل فى الازل اولا وعلى الاول يلزم وجوده فى الازل وهو المطلوب والثانى باطل لكون وجوده فيه محالا لفرض انه حادث ثم قال الشارح (وأنت خبير) هذا اختيار للشق الثالث ودفع لمحذوره وهو لزوم التسلسل المستحيل (بأنه) متعلق بخبير (لو جعل) بالفرض والتقدير (الامر) نائب فاعل لجعل (الحادث) الذى هو علة لحدوثه اى لحدوث ذلك الممكن (معدا) على صيغة اسم الفاعل (لوجود) الحادث (اللاحق لم يلزم التسلسل المحال عندهم) اى عند الفلاسفة (لان من شرط استحالته) اى التسلسل (عندهم)

اى الفلاسفة (الاجتماع) اى اجتماع العلة والمعلول (فى الوجود) ثم اعلم ان ما اعتبر وجوده وعدمه فى العلة التامة ثلاثة اقسام * قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والآلات * وقسم يجب عدمه كالموانع * وقسم يجب وجوده وعدمه الطارى كالعلة المعدة ثم ان المعدات عبارة عما يتوقف عليه الشئ ولا يجامعه فى الوجود كالخطوات الموصلة الى المقاصد فانها لا تجامع مع المقصود كما فى تعريفات السيد السند قدس سره (فحينئذ لا يلزم الازلية جنس المعد لا ما فصله من قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها (ونحوه) ويلزم ازلية ما هو مثل هذا المعد من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات كالنوع والخاصة والعرض العام مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله من الشارح فى قوله والمخالف فى هذا الحكم الفلاسفة (ودعوى ان المعدات) اعتراضا علينا فى قولنا العالم حادث اى بجميع اجزائه و اشخاصه (الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية) لان تقدم بعض المعدات على بعض يقتضى الزمان والزمان مقدار الحركة والحركة لابد لها من متحرك جسما كان او غيره فيلزم قدم الجسم المتحرك اى قدم شخص الجسم المتحرك بهذه الحركة (وبالجملة) وهذا الكلام توسيع للدائرة لئلا يبقى للخصم مجال للمنع (المتحرك بتلك الحركة قديم سواء كان جسما او غيره فهو دعوى من غير برهان) لانا لا نسلم ان غير الحركة السرمدية لا يكون علة معدة لجواز ان يكون نفس كل حادث علة معدة للحادث الذى بعده كما فى الكلنبوية (وكذا) اى وكما كان الدعوى السابقة آنفا بلا برهان كذا (دعوى كون المعدات لابدان تعد وتهئ مادة) شخصية قديمة (قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها) اى على تلك المادة فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية الفلكية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث فاذا انتهت غاية القرب حدث الحادث بواسطتها من المؤثر القديم (واجيب) اى من طرف المتكلمين لان هذا الجواب منع استدلال الفلاسفة (من جانبهم) اى من جانب المتكلمين على طريق حمل الوجود المذكور فى دليل الفلاسفة على الوجود المطلق (عن) متعلق بأجيب (هذا الدليل بوجوه الاول) اى الوجه الاول جواب (باختيار الشق الاول) المذكور سابقا فى دليل الفلاسفة لزعم اثباتهم قدم العالم (وهو) الشق الاول (ان جميع ما لابد منه فى وجود ممكن ما) اى فى وجوده مطلقا (حاصل) خبران (فى الازل ومنع) عطف على اختيار (اى ويمنع لزوم كون ممكن ما ازليا) اى موجودا ازليا قوله (لجواز) سند المنع (ان يكون وجودا لممكن

(فى الازل)

فى الازل) متعلق بوجود (محالا) اى ممتنعا بالذات لابالغير بواسطة تعلق الارادة بخلافه كمايقوله المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كمايقوله الحكماء (وانما الممكن فى مقابلة المحال (وجوده) راجع الى الممكن (فيمالايزال وانت تعلم) قال استاذنا الفاضل الكلنبوى هذا رد للجواب المذكور امابابطال السند المذكور باستلزامه اجتماع النقيضين على تقدير الفرض المذكور اوباثبات اللزوم الممنوع بأنه بعد فرض تحقق الجميع فى الازل لامساغ لذلك الاحتمال فيلزم القدم لامحالة (انه لمافرض تحقق جميع مالابدمنه فى وجوده) اى فى وجودا لممكن (فى الازل) متعلق بالتحقق (فكونه) اى الممكن (غير ممكن فى الازل خلاف المفروض لان الامكان ممالابدمنه فى وجوده) اى الممكن (وقد فرض تحقق جميع مالابدمنه وجوده) فان قلت كون الامكان من جلة مالابدمنه فى وجود الممكن مناف لماسبق من تحقق العلة التامة البسيطة قلنا لامنافاة بينهما الان كون الامكان ممالابدمنه فى وجود الممكن لايستلزم كونه علة معتبرة فى العلة التامة اذ العلة عند القائلين بجواز كون العلة التامة بسيطة هى مايحتاج اليه الممكن فى وجوده فيكون الامكان لكونه سببا للاحتياج خارجا عن تعريف العلة وكذا الاحتياج والتأثير والوجوب السابق على ماتقرر عندهم من ان المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فاوجبه العلة فوجب فوجد اوالعلة التامة الغير البسيطة هى المركبة من العلل لامما لابدمنه مطلقا فتدبر (الثانى) اى الوجه الثانى من وجوه الدليل التى اجيب بها جواب اوكائن (باختيار الشق الثانى وهوانه لم يكن جميع مالابد منه فى وجوده متحققا فى الازل) قال بعض المحققين الظاهر من العبارة والمقام تعلقه بمتحقق لكن الصواب على زعم المجيب تعلقه بوجوده لانه لامعنى لمابعده الاعلى التعلق الثانى لكن لايكون الجواب حينئذ باختيار الشق الثانى بل باختيار مادخل فى عموم الشق الاول اذ الوجود فيه غير مقيد بالازل بل المقيد به هو الحصول هناك فنقول للشق الاول قسمان احدهما ان جميع مالابدمنه فى وجوده فى الازل حاصل فى الازل و من جلته تعلق الارادة فى الازل بوجوده فى الازل وثانيهما ان جميع مالابد منه فى وجوده فيما لايزال حاصل فى الازل ومن جلته تعلق الارادة فى الازل بوجوده فيمالايزال فانت تعلم وان لزم من انتفاء الشقين الاخيرين من الشقوق الثلثة التى هى شقوق دليل الفلاسفة تحقق الشق الاول منها لكن لايلزم من تحقق الشق الاول تحقق قدم ممكن ما لانك قد عرفت آنفا ان للشق الاول قسمين وان لزم من القسم الاول منهما قدم الممكن لكن يلزم من القسم الثانى منهما حدوثه فلا تقريب

لدليلكم (اذ من جملته) اى من جملة جميع مالابد منه (تعلق الارادة بوجوده) اى بوجود الممكن (فى الازل ولم يتعلق الارادة) فى الازل (بوجوده) اى الممكن (فيه) اى فى الازل (بل) تعلق الارادة (بوجوده فيما لايزال من الاوقات الآتية ولايرد عليه) اى على هذه الاحتياج (ان التعلق الازلى بوجوده) اى بوجود ذلك الممكن فيما لايزال (اما ان يكون متمما لعلة وجوده) اى وجود الممكن (اولا) يكون كذلك بل يحتاج الى امر آخر مثل تأثير القدرة (وعلى الاول يلزم وجوده) اى وجود الممكن فى الازل (لامتناع التخلف) اى تخلف المعلول عن علته التامة (وعلى الثانى يحتاج المعلول) المراد منه هو الممكن الذى نحن بصدده الا انه عبر عنه بالمعلول بمناسبة ذكره العلة فيما سبق ولان الممكن معلول (الى امر آخر سوى هذا التعلق) ليكون متمما للعلة (وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر) هذا علاوة لافادة اشكال آخر على الثانى (لانا) متعلق بقوله ولايرد عليه (نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة) اى تأثيرا موافقا لتعلق الارادة فى الحدوث والقدم وسائر اوصاف الموجود المتأثر كما هو الظاهر من كلامه فيما بعد او موافقا فى وصف معين كالحدوث والطول والقصر وغير ذلك كذا فى الكلنبوى (وقد تعلقت الارادة بوجوده) اى بوجود ممكن ما (فى وقت معين فلا يوجد الا فيه) اى فى ذلك الوقت المعين هذا على مذهب الاشاعرة واما الماتريدية فلا تأثير للقدرة عندهم وانما التأثير للتكوين وقال بعض الافاضل فى هذا المقام اى عقيب قوله لانا نقول القدرة تؤثر ان قلنا ان تأثير القدرة من العلة يعنى من اجزاء العلة فهذا جواب باختيار الشق الثانى ولا يلزم خلاف المفروض لان التعلق الازلى لم يكن جزأ اخيرا مما لابد منه فى وجود الممكن بل الجزء الاخير هو التأثير وان قلنا ان التأثير ليس من العلة كالامكان والاحتياج وسائر الاعتبارات اللازمة الخارجة عن العلة فهذا جواب باختيار الشق الاول وحينئذ لابد من ان يلتزم جواز التخلف فى بعض العلل هذا هو المأخوذ هنا لكن الانكشاف فى جواب قوله (فان قيل لابد من اختيار احد شقى الترديد الذى اوردناه) واعلم انه يحتمل ان جميع مالابد منه فى وجود ممكن ما فيما لايزال حاصل فى الازل فعلى هذا ان قلنا ان تأثير القدرة فى وجوده فيما لايزال ان كان من جملة العلة يلزم خلاف المفروض الذى هو حصول جميع مالابد منه فى وجوده فيما لايزال فى الازل وان لم يكن من جملة العلة يلزم تخلف المعلول عن علته التامة نختار انه ليس من جملة العلة كامكانه واحتياجه الى العلة ونقول ان المعلول قد يتخلف فى بعض العلل كما فى هذه الصورة كما قاله الكلنبوى اونقول لاتخلف ههنا وانما يلزم التخلف لو تأخر وجود المعلول

(عن)

عن الوقت المعين الذى عين لوجود الممكن فيه وهو اى التأخير منتف فقد عرفت ان
جوابنا هذا جواب عن دليل الفلاسفة باختيار القسم الثانى من القسمين الذين للشق الاول
وقال الكلنبوى فالجواب الحق فى هذا المقام باختيار الشق الثانى من الشق الثانى من ترديد
الفلاسفة ويدفع لزوم التسلسل الذى هو محذوره والتفصيل فيه اى فى الكلنبوى
فيكون دليل الفلاسفة مجروحا فى طرفيه الاول والاخير ولى قول آخر فى اول دليل
الفلاسفة حاصله ان قوله فى الازل هناك قيد لكلا الوجود والحصول وكذا قوله هنا
فى الازل قيد لكلا الوجود والتحقق (قلنا ان اردتم انه) اى تعلق الارادة بوجود
الممكن فيما لا يزال اذ الترديد السابق فى ذلك لا فى التعلق بوجوده فى الازل (متمم لعلة
وجوده فى الازل فنختار انه ليس كذلك) وهو اختيار للشق الثانى (وان اردتم انه متمم
لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك) وهو اختيار للشق الاول (ولا يلزم ازليته) اى
ازلية الممكن (ولا احتياجه الى امر آخر) سوى هذا التعلق ثم ان هذا اى ماذكر آنفا
شروع فى دفع محذور الاختيارين اى لا يلزم ازلية الحادث على تقدير اختيار الشق الاول
الذى هو كونه متمما ولا احتياجه الى امر آخر سوى هذا التعلق على تقدير اختيار
الشق الثانى حتى يلزم خلاف المفروض او التسلسل ووجود الممكن بدون
تمام علته فنفى لزوم احتياجه الى امر آخر مستلزم لنفى خلاف المفروض ولزوم
التسلسل معا كما صرح به بعض الافاضل فيكون قوله ولا يلزم ازليته نشرا على ترتيب
اللف بالنسبة الى قوله فيما سبق اما ان يكون متمما لعلة وجوده اولا كما قرره ذلك البعض
من الافاضل ونشرا مشوشا بالنسبة الى قوله ان اردتم انه متمم لعلة وجوده فى الازل
لكن قال بعض آخر من الفضلاء اما الاول اى عدم لزوم ازليته فلعدم كون تعلق
الارادة متمما لعلة وجوده فى الازل واما الثانى فلكون التعلق الازلى للارادة متمما
لعلة وجوده فيما لا يزال انتهى فيكون قوله ولا يلزم ازليته الخ نشرا على ترتيب اللف بالنسبة
الى قوله ان اردتم انه متمم لعلة وجوده فى الازل عكس ماقاله ذلك البعض من الافاضل
ووجهه انه حمله اى قوله ولا يلزم ازليته الخ على دفع المحذور كما سمعت تصريحه وعلى
ماقاله البعض من الفضلاء يكون تفريعا فحينئذ المناسب فلا يلزم بالفاء كما هو المشهور
ويخلو الكلام عن دفع محذور الشق الذى اختاره وهو امر لازم ويلزم على
اختيار الثانى تأخر المعلول عن علته التامة نعم يلزم هذا التأخر لكلام ذلك البعض
من الافاضل ايضا لكنهما فى بيان مراد الشارح فيلزم لكلام الشارح فالتقرير الاوفق
لمرام الشارح تقرير ذلك البعض من الافاضل والجواب الحق فى هذا المقام عن استدلال

الفلاسفة ان يكون باختيار الشق الثانى من الشق الثانى من ترديد الفلاسفة ويدفع لزوم التسلسل الذى هو محذوره باستغناء الفاعل المختار فى تعلق ارادته مطلقا تعلقا ازليا او تعلقا حادثا عن المخصص اوبكون التعلق الازلى المستغنى عن المخصص مخصصا للتعلق الحادث ولا يلزم محذور اصلا كما اختاره المصنف فى المواقف ولم يلتفت الى مثل ما ذكره الشارح هنا وهذا الجواب الحق قاله ذلك البعض من الافاضل فيما سبق فافهم واقبل (كما ان الفاعل المختار اذا اراد بقدرته ايجاد جسم ما) من الاجسام كائن اوكائنا (على صفة معينة) من الصفات (كالطول او القصر مثلا يوجد) مبنى للمفعول (المعلول) المراد به ملابسا (بهذه الصفة) فيكون طويلا او قصيرا على وفق مراده البتة (فكذا هنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث) فيما لايزال (لم يتصور الا كونه) اى ذلك الحادث حادثا (والحاصل ان المعلول انما يوجد) حالا ملابسا (بارادة الفاعل المختار على النحو) اى على الشكل (الذى تعلق به ارادته العلية سواء كان) المعلول (مقارنا لوجوده) اى التعلق هذا ارجاع الضمير الى التعلق اولى من ارجاع البعض اياه الى نفس وجود الفاعل المختار فتأمل (اومتأخرا عنه) اى التعلق (وقد يقال) فى الجواب الظاهر ان هذا تأييد لسند المنع المذكور بأن منع الازلية اولا واثبت عدمه ثانيا ان الازل فوق الزمان اى قبله اى سابق عليه ولاشئ من السابق على الزمان بزمانى ولذا قال (ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون) ذلك الشئ (سابقا على الزمان) ولاشئ من ممكن ماسابقا على الزمان ولا يكون ممكن ما ازليا ولاشئ ان يكون سابقا على الزمان سوى الواجب فلا يكون غيره ازليا ولا يكون الزمان ظرفا لوجوده ولذا قال (فالواجب تعالى) وتقدس (لما كان متعاليا) بمعنى منزها (عن الزمان لايوصف) على بناء المفعول اى الواجب تعالى (بكونه فى الزمان كما لايوصف بكونه) تعالى (فى المكان) ينتج لاشئ غيره فى الازل كما قال (فلاشئ غيره تعالى فى الازل) اى لايتصور تعلق الارادة بوجود شئ فى الازل اذ لو كان شئ فى الازل لكان سابقا على الزمان سبقا لايجامع معه السابق اللاحق فيكون زمانيا فيكون قبل الزمان زمان وهو محال (وانما يوجد) استيناف (ما) اى الممكنات (يوجب على حسب) اى على مقتضى (ماتعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها) اضافة المصدر الى فاعلها اى تخصيص الارادة الازلية (الممكنات) مفعول التخصيص (بوجودها) الممكنات (فى اوقاتها) المعينة فان قيل الوقت ايضا من جملة العالم اذ العالم سوى الله تعالى فيلزم ان يكون للزمان زمان يوجد فيه وهو بطل اتفاقا قلنا هذا انما يلزم لو كان الزمان موجودا وليس كذلك بل هو امر موهوم كما بين فى محله وكونه موهوما لاينافى ان يكون له

(دخل)

دخل فی وجود العالم فان الامور الاعتبارية قديكون لهـا دخل فی وجود الامور الخارجية كمافی ارتفاع الموانع والاعتبارات التی يجعلونها مخصصة بصدور المعلولات الاول عن الواجب الی غير ذلك قيل فيه نظر اما الاول فلان الوقت اذا كان موهوما لم يتخلف اجزاء فتعلق القدرة او الارادة بوجود العالم بجزء منه دون جزء آخر ترجيح بلا مرجح (والزمان من جملة الممكنات) لان الزمان عبارة عن المتجدد المعلوم كما هو ظاهر كلام الاشاعرة فيكون الزمان من جملة الممكنات لكنه غير مقبول عند المحققين كما سبق آنفا وكما قيل واما ان كان الزمان عبارة عن الامتداد الموهوم فكون الزمان من جملة الممكنات محل نظر الا ان يكون محل انتزاعه ومنشأه من جملة الممكنات فافهم (وقد) ای والحال انه قد (تعلقت الارادة الازلية بوجوده) ای وجود الزمان (المتناهی) صفة الوجود فيكون الزمانيات حادثة بالزمان وهو المط (وليس الله تعالى متقدما عليه) ای على الزمان (بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزمانی حتى يقال انه) تعالى (متقدم على غيره) تعالى (بالزمان) واعلم ان هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان الواجب متقدما على الزمان فيكون تقدم وجوده تعالى تقدما لا يجامع فيه المتقدم المتأخر وكل متقدم كذلك فهو زمانی فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان وكان عدم الزمان متقدما وهو مناقض فأجاب بانه وليس الله الخ حتى يلزم وجود الزمان حال عدمه فيلزم ان يكون للزمان زمان (فان قيل) من طرف الفلاسفة استدلا لا على مذهبهم من قدم بعض العالم منشأ هذا الاعتراض قوله على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية وقوله وقد تعلقت به الارادة الازلية الخ حاصله اثبات المقدمة الممنوعة بان منعكم لا يضرنا لانكم قد اخذتم فيه شيئا يستلزم المحذور او المطلوب وصاحب التهافت قد اجاب عن هذا الاعتراض بخمسة اجوبة فان اردت الاطلاع عليها فارجع الی كتابه او الی حاشية محمود حسن على ما نحن فيه (لا شبهة فی ان الارادة القديمة بذاتها) مع قطع النظر عن التعلق (ليست كافية فی وجود الممكن) بل لابد من تعلقها (وعلى فرض ان تكون كافية يلزم قدم الممكن) العالمی فلابد من تعلقها ای الارادة بوجود الممكن (وحينئذ لا يخلو عن هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما) قيل هذا الترديد لا يخلو عن شیء لان الكلام على تقدير التعلق الازلی (وعلى الاول) ای على تقدير ان يكون حادثا (يلزم التسلسل) لان هذا التعلق الحادث ممكن محتاج الی تعلق آخر كما قال (لانا ننقل الكلام الی سبب هذا التعلق) الحادث (حتى يلزم التسلسل) سواء كان ذلك السبب تعلق ارادة بذلك التعلق او شيئا آخر (وعلى الثانی) ای وعلى تقدير ان يكون ذلك التعلق قديما يلزم (يلزم قدم الممكن الذی تعلق به الارادة) القديمة (فقد اجيب عنه) هذا على تقدير

الشق الاول واما على تقدير الشق الثانى فقد علم جوابه سابقا (تارة) هذا يشعر بان له اجوبة آخر (بان) متعلق باجيب (التعلق امر عدمى) اى امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج لانه مفهوم عدمى (فلا يحتاج) ذلك التعلق (الى امر يخصصه) اى التعلق (بوقت دون وقت) وايضا انهم قالوا الارادة القديمة يجوز ان يكون مخصصا لبعض الاوقات بوقوع المراد ولا يلزم من ازليتها وازلية تعلقها ازلية المراد لان التعلق فيما لا يزال وقيل وقد اجيب عنه مرة اخرى بانه يجوز ان يكون المخصص لتعلق ارادة الله تعالى بوقت معين هو علمه الازلى بايقاع العالم فى الوقت الذى اوقعه فيه وما علم الله يجب وقوعه ويمتنع خلافه فلاجرم تعلق ارادته فى الوقت الذى اوقعه فيه (ولئن سلم) اى الاحتياج الى امر (فالتسلسل) الواقع (فى الامور الاعتبارية وهى) اى الامور الاعتبارية (التعلقات غير ممتنع) خبر المبتدأ وهو فالتسلسل وذلك اى عدم الامتناع باتفاق المتكلمين والحكماء (وانت تعلم) هذا رد من طرف الشارح للجوابين المذكورين آنفا (ان اختصاص كل صفة سواء كانت) تلك الصفة (وجودية) فان وجود زيد مثلا قبل وجوده بالفعل عدمى اعنى موجود فى الذهن فاذا تعلق به الارادة فلا بد من مخصص يخصصه بوقت (اوعدمية بوقت) متعلق بالاختصاص وهو اى الوقت كاللايزال فى وجود الممكن (محتاج) خبران (الى مخصص بالبديهة) لان الاوصاف العدمية وان لم يحتج الى علة الوجود لكن يحتاج الى علة الاختصاص فان العمى الذى يتصف به الاعمى يقتضى علة الاختصاص (واما التسلسل فى التعلقات) المتعاقبة فى وجود ممكن ما (بأن يكون مخصص تعلق الارادة) بوجود ممكن ما (بذلك) متعلق بمخصص كما يدل عليه قوله يخصصه بوقت دون وقت الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة فى متعلق بالتعلق (ذلك الوقت وهكذا حتى يكون ارادة وجود الممكن فى ذلك الوقت لانه) علة لقوله بان يكون مخصص تعلق الارادة الخ وبيان له اذ الحاصل من التعلق ههنا مرتبتان تعلق الارادة بوجود الممكن وتعلق الارادة بذلك التعلق الاول (اراد ارادة وجوده) اى الممكن (فى ذلك الوقت وارادة) عطف على اسم يكون (ارادة وجود ذلك الممكن فى ذلك الوقت لانه) هذا ناظر الى قوله هكذا او بيان له وقال استاذنا الكلنبوى رحمه المولى القوى عقيب قوله لان السابق آنفا ظرف مستقر خبر يكون وقوله واراد ارادة عطف على اسمه وقوله لانه اراد ارادة الخ عطف على خبره انتهى اى خبر يكون الملحوظ بعد واو العاطفة (اراد ارادة تلك الارادة هكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدأ) الاولى (وينتهى من الجانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن)

اى فاذا جعل ارادة الممكن مبدأ وتصاعد يكون التسلسل فى العلل وان جعل الارادة الاولى مبدأ وتنازل يكون التسلسل فى المعلولات (وحينئذ يكون الحال كما تقول به الفلاسفة) اذ بعد حصول الارادة المرادة تزول ارادة حصولها لاستحالة تحصيل الحاصل فيتعاقب التعلقات (من) بيان لمقولات الفلاسفة (تعاقب الاستعدادات) كالصورة القديمة المتواردة على مادة العنصريات فان الهيولا فى العنصريات يتوارد عليها بعد صورة الى غير النهاية (الغير المتناهية) صفة الاستعدادات (حتى ينتهى) اى التعاقب (الى الاستعداد القريب الذى يلى المعلول فقد قيل عليه) جواب اما وقائله السيد السند قدس سره (انه) اى التسلسل فى الامور الاعتبارية (باطل) وممتنع (مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه) اى فى ذلك التسلسل (لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما) اى الحاصران (نفس الارادة) الازلية (وتعلقها الذى يلى الممكن) واقول فى الجواب عنه ان استحالة كون غير المتناهى محصورا بين الحاصرين مشروطة بأمرين احدهما على ماهو المصرح به فى حاشية المطالع ان يكون بين تلك الامور ترتب طبيعى او وضعى وثانيهما ان يكون مافرض فى طرف السلسلة اى مافرض حاصرا بحيث يكون النسبة بينه وبين تلك الامور الواقعة فى الوسط كالنسبة بين تلك الامور مثلا ان كان الترتب بينها باعتبار كون بعضها معدا لبعض آخر يجب ان يكون مافرض حاصرا كذلك بالنسبة الى تلك الامور وان كان باعتبار الفاعلية فيجب ان يكون الحاصر كذلك بالقياس اليها وكذا ان كان باعتبار القابلية وذلك لان استحالة كون الغير المتناهى محصورا بين حاصرين انما هو من جهة انه يلزم انقطاع السلسلة الغير المتناهية فاذا كانت السلسلة باعتبار الاعداد باقية بحالها فلا محذور فى كونها واقعة بعد المفروض الذى هو العلة القابلية وكذا ان كان الترتب فيما بين المشروطة المتسلسلة فلا محذور فى كونها محصورة بين الواجب تعالى الذى هو العلة الفاعلية وبين المعلول المحض قال خاتم المصنفين وآية من آيات رب العالمين استاذنا الكلنبوى عليه رحمة ربنا القوى عقيب قوله مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه يعنى ان هذا التسلسل وان كان تسلسلا فى الامور الاعتبارية لكن آحادها موجودة فى نفس الامر من غير فرض فارض وكل من احادها ممتاز عن الاخر فى الواقع والبرهان المذكور يجرى فى كل سلسلة متميزة الاحاد داخلة تحت الوجود النفس الامرى وان لم يكن من اعيان الموجودات وقولهم بجواز السلسلة فى الامور الاعتبارية ليس فى مثل تلك السلسلة بل فى السلسلة التى آحادها تحدث بالانتزاع كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار انتهى (قلت وانت تعلم انه

لاانحصار ههنا بين الحاصرين اصلا) حاصله تسليم الحاصر من جانب المعلول وهو التعلق الذى يلى المعلول لانه ساكن بحاله ومنع الحاصر من جانب المبدأ لانه دائر فافهم (بل ذات الارادة محفوظة فى جميع المراتب اى مراتب التعلقات فلايكون طرف السلسلة اذ الطرف لايقع فى الوسط قطعا (ويتوارد عليها) اى على تلك الارادة (تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية) من جانب المبدأ (على المادة) اى الهيولى قال السيد السند قدس سره مادة الشئ اى التى يحصل معها بالقوة (فليس الارادة ولا المريد طرف السلسلة) اى سلسلة التعلقات كما ليست المادة طرف السلسلة اى سلسلة الاستعداد فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد (وان) وصلية (صدر) ذلك القول (عن) متعلق بصدر (من يعقد عليه الانامل بالاعتقاد) اى ملابسا بالاعتقاد او بسبب الاعتقاد اى بسبب كافة العلماء بانه افضل الافاضل وعلامة الاكمل اذ من العادة ان يعقد الانامل اى رؤس الاصابع عند تعداد ما يلتزم تعداده فهو كناية عن كونه معدودا من النادرين فى العلم او عند التعجب به وهو اى التعجب به فى العلم يؤيد كونه من النادرين ايضا واشار مولانا الخخالى الى ان مصدر ذلك القول هو السيد الشريف بقوله قال المحقق الشريف فى حاشية شرح حكمة العين فى مبحث اثبات الوجود الذهنى ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم لانحصار الموجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود المفروض اولا انتهى ويريد اى مولانا المذكور ان ذلك البعض الفائق على الكل فى ارشاد السبل حمل هذا المقام على ما فى اثبات الوجود فى كون التسلسل موجبة لانحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين فيلزم انحصار وجودات غير متناهية بين الماهية والوجود المفروض مع ان هذا الحمل غير جائز لانه قياس مع الفارق لكون الماهية فى بحث اثبات الوجود الذهنى غير موجودة مع الوجودات الغير المتناهية بخلاف الارادة فيما نحن فيه لانها مقارنة مع كل تعلق فى كل مرتبة فان قلت ان السيد الشريف قدس سره فى اى مقام حشى بهكذا يعنى على اى كلام من شرح حكمة العين آتى بالتحشية المذكورة قلت على هذا الكلام منه وهو قوله واعلم انا نتصور امورا لاوجود لها فى الخارج ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية والمحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا لان ثبوت الصفة للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ واذ ليست فى الاعيان فهى فى الاذهان فثبت القول بالوجود الذهنى وفيه نظر لان ثبوت الوجود الذى هو صفة وجودية للماهية لايستدعى ان يكون الماهية موجودة قبل ذلك والالزم ان يكون لها قبل وجودها وجود لا الى نهاية انتهى (الوجه الثالث) من وجوه

(الجواب)

الجواب اخر النقض وان كان احق بالتقديم اما لطول ذيله واما لتعلقه بمجموع الدليل وهو من حيث الطبع مؤخر عن التعلق باجزاء الدليل (من) اى الكائن من (الايراد) انما عبر عنه بالايراد مع انه من الاجوبة ليلايم النقض الاجمالى ذلك (على دليلهم) اى الفلاسفة فى اثبات قدم العالم (النقض) اى النقض الاجمالى باجراء الدليل مع تخلف المدعى اوباستلزامه فسادا وهو قدم مااعترفوا بحدوثه كما قال (بما اعترفوا) اى الفلاسفة (بحدوثه) متعلق باعترفوا وحاصل النقض ان يقال ان دليلكم يا ايها الفلاسفة لايتم مدعاكم لان دليلكم مبنى على قدم العالم ومن جملة العالم الحوادث اليومية فيلزم من دليلكم قدم الحوادث اليومية مع انكم تعترفون بحدوثه فتخلف عن الدليل مدعاكم كما قال (بأن يقال) متعلق بالايراد اوالنقض من طرف المتكلمين (هذا الدليل) المعهود (يقتضى ان لايوجد شئ من الحوادث اليومية) من حيث انها حوادث قيل ان الموافق لماسبق ان يقول هذا الدليل يقتضى اما قدم الحوادث اليومية اوعدم وجود شئ منها الاول بالنظر الى الشق الاول من الدليل والثانى بالنظر الى الشق الثانى المردد بين الشقين الاخيرين منه اللهم الا ان يقال مراده ان لايوجد شئ من الحوادث اليومية حادثا بل قديما فافهم (واجيب) من طرف الفلاسفة (عنه) اى عن الوجه الثالث المذكور حاصله منع الجريان باثبات الفرق بأن التسلسل اللازم ههنا غير الشئ اللازم هناك فيرجع الى منع الملازمة التى ادعاها كما قال (بأن التسلسل) اللازم للفرقة الناجية (من حدوث العالم باسره) كما يقول به الفرقة الناجية (هو التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال واما التسلسل) اللازم للفلاسفة (فى الحوادث اليومية فتسلسل فى الامور المتعاقبة ولايجامع المتقدم منها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم) اى الحكماء لجواز ان هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التى هى ذات جهتين كما يشير اليه (فان الافلاك) جمع الفلك بمعنى السماء وانما عبر عنه بالفلك لكونه كرويا دوارا متحركا عندهم اى الحكماء لاخيما هذا اى قوله فان الافلاك الخ سند لمنع استحالة التسلسل المذكور (قديمة عندهم) اى عند الحكماء (وحركتها) اى حركة تلك الافلاك (دائمة) اى غير زائلة وغير منقطعة (فهى) اى فتلك الحركة (ذات) اى صاحبة (جهتين) الجهة الاولى منهما هى (الاستمرار) اى استمرار تلك الحركة بالنوع (و) الجهة الثانية منهما هى (التجدد) اى تجدد تلك الحركة بالشخص (فمن جهة الاستمرار) اى فمن جهة استمرارها (صدرت) اى تلك الحركة (عن القديم) فان قلت ما المراد هنا من القديم قلت على تقدير القول بأن الفلك قديم وحركته صفته يكون المراد من القديم الفلك فيكون صدور الحركة منه بلاواسطة وصدورها من المبدأ الفياض بالواسطة

اى بواسطة القديم الصادر عن القديم بناء على زعمهم بأن اثر القديم قديم او المراد منه هو المبدأ الفياض بلا التفات الى الوجه المذكور آنفا فافهم (ومن جهه التجدد صارت واسطة فى صدور الحادث عن القديم) اى المبدأ الفياض للفاضل لسيلكوتى ايضاح فى هذا المقام بقوله ان اريد الحركة بمعنى المتوسط فهى حالة شخصية تقتضى عدم استقرار المتحرك فى حد من حدود المسافة اكثر من آن واحد فهى قديمة من حيث الذات متجددة نسبها الى حدود المسافة لاقتضائها عدم استقرار المتحرك فى حد ما وتلك النسب هى الواسطة فى حدوث الحوادث واما نفسها فقديمة بالشخص صادرة عن الفاعل القديم وان اريد الحركة بمعنى القطع فهى امر واحد متصل غير قار الذات فهى باعتبار ماهياتها صدرت عن الفاعل غير القديم ولكونها غير قار الذات يعرض لها الانقسام الى اجزاء غير مجتمعة فى الوجود فيكون بعضها متقدمة على البعض بذاته وبهذا الاعتبار يكون واسطة فى حدوث الحوادث لان لها اجزاء متجددة فى الخارج حتى يرد ما اورده الشارح من ان التجدد عبارة عن انقضاء الشئ وحدوث آخر فاذا عدم جزء من الحركة الى آخر ما ذكره فتدبر فانه دقيق وبالتدبر حقيق انتهى (وانت مما سبق خبير) حاصله انه ليس التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود بل فى الامور المتعاقبة وهو ليس بمحال واما ما سبق فهو قوله وانت خبير بأنه لو جعل الامر الحادث الذى هو علة لحدوثه معدا لوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شرط استحالته عندهم الاجتماع فى الوجود فحينئذ لايلزم الا ازلية جنس هذا المعد فان قلت لم اعاده ههنا قلت اجاب عنه بعض الافاضل بقوله وانما اعاده ههنا لكون الجواب السابق عن النقض مبنيا على مذهب الحكماء فى جواز التسلسل فى الامور المتعاقبة فأشار الى انه بعد هذا الجواز عندهم فيجوز ان يكون حدوث العالم باسره بهذا الطريق الجائز وللتنبيه على ان تجويز القدم الجنسى بهذا الطريق ليس مجرد احتمال لايلتفت اليه اصلا بل هو مذهب المتأخرين فى مجموع العالم ومذهب ابن تيمه فى العرش انتهى (بأنه) اى الشان (يمكن ان يكون صدور العالم من القديم (مع حدوثه) اى العالم باسره وجميع اشخاصه بتجدد اجزائه واشخاصه واستمرار جنسه (على هذا الوجه) خبر يكون اى كائن على هذا الوجه بأن يتعاقب الافراد بعضها لبعض بذاتها اى بلا واسطة الجسم المتحرك القديم بأن يكون صدور كل معدات واسطة فى صدور الآخر من القديم بالذات فهذا التسلسل جائز عندهم لعدم اجتماع الافراد فى الوجود (فلا يلزم القدم الشخصى فى شئ من اجزاء العالم بل القدم الجنسى

قوله ما اورده الشارح اى اورده فيما سيأتى بعد سطور عشرة او نحوها (منه)

(بأن)

بأن يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا) يعنى ان هذا الجواب
مبنى على ان التسلسل جائز اذا كان الواسطة ذات جهتين وذلك كما جاز فى بعض الحوادث
عندهم كذلك جاز فى الحوادث باسرها فلا يلزم مدعاكم الذى هو القدم الشخصى بل
القدم الجنسى كما قال به الذى يسند اليه قول آت وقيل اقول لا يخفى عليك ان هذا وما
سبق منه انما يتم على مذهب المتكلمين القائلين بأن الفاعل فى الكل هو الله تعالى وعلى تحقيق
الحكماء من ان الكل صادر عن الله تعالى والجواب المذكور سابقا مبنى على مشهورهم
من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولكل وجهة فيرجع النزاع الى النزاع اللفظى
المبنى على النزاع المعنوى فافهم (وقد قال بذلك) اى بالقدم الجنسى (بعض المحدثين
المتأخرين) قيل المحدثين بفتح الدال على صيغة اسم المفعول فيرادف المتأخرين ويؤيده
قوله وقد رأيت الخ ومعنى المحدثين القائلين بحدوث العالم وهو ابو نصر الفارابى وقيل
لا بل معناه اى العارفين بأحاديث رسول صلى الله تعالى عليه وسلم على ان يكون بكسر
الدال المتأخرين اى لا السلف من المحدثين وهو مقابل لما مر فى المتن من قوله واجمع
السلف من المحدثين على ان العالم حادث اى على انه حادث بجميع اجزائه وليس فيه
قديم ولو جنسا (وقد رأيت فى بعض تصانيف) جمع تصنيف مثل تدابير وتدبير والمراد
منه المصنفات اى فى مصنفات (ابن تيمة) هو ابو العباس احمد بن تيمة من افاضل الحنابلة
وهو من المجسمة القائلين بكونه تعالى فى جهة ومكان قال انه لا فرق عند بديهة العقل بين
ان يقال هو معدوم او يقال طلبته فى جميع الامكنة فلم أجده واستدل بقوله تعالى الرحمن على
العرش استوى بكون العرش مكانا له تعالى ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم
كون شخص بخصوصه قديما قال بقدمه الجنسى وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية (القول به)
اى بقدم الجنس (فى العرش) اى فى حق العرش وقال بعضهم ولما كان مذهبه اى ابن
تيمة اثبات المكان للواجب وهو العرش فى زعمهم لم يمكن له اى لابن تيمة القول بحدوث
العالم بجميع اجزائه فاكتفى بحدوث الاشخاص وقنع به عما وجب عليه فى الباب انتهى
(وقال الامام حجة الاسلام) محمد الغزالى قدس سره العالى (رد الجواب المذكور) حاصل
الجواب المذكور الذى مر آنفا بقوله واجيب عنه الخ منع جريان الدليل فى صورة
النقض لان مادته فيه غير صادقة فى الحوادث اليومية وهى التسلسل فى الامور المجتمعة
والامام رد الجواب المذكور باثبات الاجتماع فيها ايضا لكن ذكر الشق الاول والغير
المجتمع توسيعا للدائرة وهو كثير من كلامهم (ان هذه الحركة) مقول لقال اى حركة
الفلك الدائمة (مبدأ الحوادث من حيث انها) اى الحركة (مستمرة اومن حيث

انها متجددة) لابدههنا من اعتبار المجاز الحذف اوالمجاز المرسل فان الحركة واسطة لامبدأ ومصدر وماذكره من الترديد توسيع والافالواسطة هي الحركة من الحيثية الثانية (فان كانت) تلك الحركة مبدأ الحوادث (من حيث انها مستمرة) اى دائمة ازلا وابدا مع قطع النظر عن تجددها (فكيف يصدر) استفهام انكارى بمعنى فلا يصدر (من مستمر) اى متصل واحد (متشابه الاجزاء) صفة مستمر وتشابه الاجزاء هو الاتحاد فى النوع (شئ)فاعل يصدر (فى بعض الاحوال دون بعض) يعنى فكيف يصدر منه ذلك فى بعض الاحوال مع عدم صدوره منه فى بعض آخر من الاحوال وهو يستلزم الرجحان من غير مرجح قيل حكم بأن الحركة متشابه الاجزاء مع ان الحركة بمعنى التوسط لايقبل القسمة اصلا فيمكن ان يراجع متشابه الاجزاء الى السلب اى لايكون اجزاؤه متخالفة سواء كان له اجزاء لم تتخالف اولايكون له اجزاء اصلا (وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها فى نفسها) استفهام حقيقى يعنى اقرارى (فيحتاج الى سبب آخر البتة فيتسلسل واعترض عليه) من طرف الفلاسفة وحاصله ان هذا الرد وان كان صحيحا فى نفسه لكنه لايكون ملزما لهم (بأن هذا التسلسل جائز عندهم) اى عند الفلاسفة يعنى ان التسلسل لازم وبطلانه ممنوع كيف والتسلسل فى الامور المتعاقبة جائز لعدم وجوب اجتماع الآحاد اى آحاد اسباب التجدد فجاز ان يكون فرد من افراد الاسباب على سبيل التعاقب موجودا على نحو ماقال الشارح فى حدوث العالم باسره فتأمل (وهم) اى الحكماء (قائلون بجواز التسلسل فى الامور المتعاقبة ووقوعه) اى التسلسل (فيها) اى فى الامور المتعاقبة (قلت) نصرة للامام وجوابا للاعتراض باثبات التسلسل المحال (التجدد) اى الحدوث والوجود جديدا (عبارة عن انقضاء شئ وحدوث شئ آخر فاذا عدم) اشارة الى بيان الكبرى (جزء من الحركة فلابد لعدمه) اى لعدم الحادث من علة حادثة لما بين فى محله من امتناع ترجح الممكن بنفسه الى احد جانبي الوجود والعدم (وتلك العلة اما امر موجود) ذكره لتوسيع الدائرة وتشحيذ الاذهان والا فالامر الموجود لايكون علة لعدم شئ فان علة العدم عدم العلة وكذلك الشق الثالث باعتبار الجزء الاول قيل كان موضع هذا الكلام اعنى به قوله وتلك العلة اما الخ بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود لانه لم يتحقق السلسلة بعد حتى ان يقال اما بعضها موجود وبعضها معدوم بل انما يتحقق انتقاله الى علة كل من ذلك الامر الموجود الى غير النهاية فيلزم التسلسل (اوعدم امر موجود) لايقال لايجوز ان يكون العدم علة له لانه لابد عند تجدد المعلول من تجدد امر هو علته والعدم ليس كذلك لما مر جوابه

من انه لافرق بين ان يقال لم يتجدد شئ وبين ان يقال تجدد العدم لانا نقول هذا انما هو
فى العدم المطلق دون عدم امر موجود فلذلك قيد ههنا به وبهذا ظهر فائدة القيد
واما قوله اما وجود امر موجود فالظاهر انه لافائدة فى التقييد فتفطن (او بعضها امر
موجود وبعضها عدم امر موجود) وذلك امابان يكون علة عدم كل جزء مركبا
منهما اوبأن يكون علة عدم بعض الاجزاء مركبا منهما وعلة عدم الباقى امر موجود
(و) بناء (على) الشق (الاول)من الترديد(ننقل الكلام الى علة ذلك الامر) الموجود
الحادث فنقول لابد لفيضان الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض الموجب على
رأيكم من علة حادثة هى اما امر موجود ايضا اوعدم امر موجود كارتفاع الموانع
الموجود الذى يمنع وجوده اومركب منهما على ماصرح به الفاضل الكلنبوى قال
مولانا الخلخالى فى مقام الايضاح اى فى ايضاح قوله (حتى يلزم التسلسل فى الامور
المجتمعة)الخ وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة فى آن يستلزم كون حدوث علته
الموجودة ايضا فى ذلك الآن وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة يكون فى ذلك
الآن وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوثات جميع تلك العلل الموجودة مجتمعة لامتعاقبة
انتهى (المترتبة) صفة بعد صفة للامور (و) بناء (على) الشق (الثانى) اى على تقدير
ان يكون علة انعدام جزء الحركة التى هى جزء من مفهوم التجدد (يكون ذلك العدم)
اى عدم امر موجود اى عدم ارتفاع الموانع (عدم جزء)هذا الجزؤ ارتفاع الموانع
(من اجزاء علة وجوده) اى تحققه (ضرورة ان مالايكون وجوده علة لوجود شئ
لايكون عدمه) اى عدم مالايكون وجوده علة لوجود شئ (علة) خبر يكون (لعدمه)
اى لعدم ذلك الشئ فثبت ان ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده لان المعلول
يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخلفه عنها فلايتصور عدمه الا بعدم
واحد من تلك العلل كما صرح به فى بعض الحواشى (فيلزم التسلسل فى الموجودات
التى هذه الاعدام اعدام لها) اى لتلك الموجودات وذلك لانه اذا كان وجوده علة
لوجود شئ يكون عدمه علة لعدمه فيكون عدم جزء من اجزاء علة وجود الحركة
علة لعدم الحركة مثلا نفرض موجودا يكون له علة ذا اجزاء فعدم جزء من اجزاء
ذلك العلة علة لعدم الحركة ثم نفرض ثانيا موجودا آخر يكون له علة ذا اجزء فعدم
جزء من اجزاء العلة علة لعدم جزء الحركة الذى جزء من اجزاء علة الاول للموجود
الاول وهكذا الى غير النهاية (و) بناء (على) الشق (الثالث لابد ان يكون احد القسمين
من) بيان احد(الامور الموجودة) على تقدير الاول (وتلك الاعدام) على تقدير

الثاني ر اوكلاهما) على الثالث (غير متناه وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة) والمراد من ذلك الوجهين المذكورين من الشق الثالث كون احد القسمين غير متناه وكونهما غير متناه فافهم قال بعضهم فى بيان لزوم ذلك التسلسل هكذا اما على الاول فان كان غير المتناهى الامور الموجودة فالتسلسل ظاهر وان كان الاعدام فباعتبار الموجودات التى هى اعدام لها واما على الثانى فباعتبارهما جميعا انتهى والحاصل اى حاصل الجواب المذكور عن الاعتراض الوارد على الامام حجة الاسلام قيل وفائدة هذا الحاصل هو تعميم الامور الموجودة الذى هو الشق الاول حتى لا يرد المنع على الحصر وبيان لزوم التسلسل فى الاول حال عدمه اللاحق وفى الثانى حال وجوده السابق وحال الشق الثالث ظاهر وقال الاستاذ الكلنبوى هذا اى قوله والحاصل الخ جمع الاقوال المتشتتة مع زيادة فائدة بوجهين الاول تعيين الجانب الذى تسلسل فيه الموجودات من جانبى الوجود والعدم لان ماسبق ساكت عن التصريح بهذه الفائدة الثانى دفع مايرد على الحصر فى الشقوق المذكورة الى آخر ما قال انه (يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة) المراد من الامر الموجود فى الشقوق الثلاثة اعم من الامر الموجود ومايستلزمه بناء على ان الفرض لزوم التسلسل فى الامور الموجودة فى احد الجانبين اوكليهما بأى وجه كان على مايؤيده قوله الآتى يستلزم حدوث امر موجود فافهم امانه يلزم ذلك التسلسل (فى حال وجوده) اى وجود جزء من الحركة (السابق) صفة الوجود وتلك السبقة كائنة على العدم (او) فى (حال عدمه) اى عدم ذلك الجزء (اللاحق لان عدمه) اى لان عدم جزء من اجزاء الحركة الحادثة المستمرة بعد حدوثه ابدا (ان كان حادثا بسبب) حدوث (امر موجود) يقتضى زوال الجزء ويجامع عدمه بالضرورة (او) بسبب حدوث (عدم امر) كعدم ارتفاع الموانع (يستلزم) ذلك العدم (حدوث امر موجود) فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه الذى هو العدم الحادث وقت عدم الجزء فبالضرورة يوجد هذا الامر الموجود وقت عدم الجزء ولو فى آن (كعدم عدم المانع) عن وجود الجزء فى الزمان الثانى لزمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفاع الموانع من اجزاء العلة التامة لوجوده (المستلزم) ذلك العدم الاول (لوجود المانع) عن وجود الجزء بناء على ان رفع السالبة المحصلة نقيض مساو للموجبة المحصلة وان لم يكن رفع السالبة المعدولة كذلك يعنى ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين فى جميع المراتب الغير المتناهية (يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة) فى الوجود ولو فى آن واحد (الحادثة

فى حال عدمه) اى فى حال عدم جنس ذلك الجزء المنعدم ففى الضمير استخدام وتفصيله فى الكلنبوى فان أردته فارجع اليه (وان كان) اى عدم الجزء (بسبب عدم امر موجود لايستلزم) صفة عدم (امرا موجودا لزم التسلسل المذكور) اى التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة (وقت وجود ذلك الحادث) وهو وجود جزء من الحركة (وقس عليه حال الشق الثالث فان قلت) قيل ان هذا السؤال لا يرد على ماذكره الشارح لان التسلسل الذى بينه كان بالنسبة الى نفس وجود المانع بمعنى انه لابد لهذا المانع من علة ولهذه العلة من علة اخرى وهكذا لا بالنسبة الى الموانع بمعنى انه لابد لهذا المانع من مانع ولهذا المانع من مانع وهكذا حتى يقال لايلزم الترتب بين تلك الموانع اذ يجوز ان لايكون بعضها متوقفا على بعض ولعله ذكر السؤال ليثبت التسلسل المستحيل بين تلك الموانع على هذا ايضا وحاصله منع لزوم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة على التقدير الثانى من الشق الاول الذى هو عدم امر يستلزم امرا موجودا (على تقدير ان يكون عدم كل جزء) المستفاد من قوله فاذا عدم جزء من الحركة (مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لايلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل) اى فى عدمه اللاحق والا فى حال وجوده السابق لازم البتة لايقال هذا مخالف لما تقرر فيما بين القوم من ان علة عدم العلة العدم لانا نقول علة العدم على هذا التقدير ايضا عدم العلة غايته ان عدم العلة لاجل وجود المانع وامثاله شايع (بل) ترق فى عدم لزوم الاستحالة (لايلزم اجتماع تلك الموانع فى الوجود ايضا) كما لايلزم الترتب (لجواز ان يكون حدوثها) اى الموانع (ولو آنا كافيا) من غير ان يكون الانفس الموانع دخل فى ذلك الانتفاء (فى انتفاء ما) اى الاجزاء الممنوعة (هى مانعة عنه) اى عما هو عبارة عن تلك الاجزاء (قلت تلك الموانع) اى موانع وجودات الاجزاء المتعاقبة (متعاقبة فى الحدوث) لكونها لازمة للاعدام المتعاقبة فى الحدوث لكونها واسطة فى العدم الطارى لجزء الحركة (فان اجتمعت) اى تلك الموانع (فى الوجود لزم التسلسل المستحيل) لوجود شرائط استحالته وهى الترتب والاجتماع فى الوجود (لان آحادها) مترتبة فى نفس الامر (فى الحدوث بحسب الزمان) فيكون الترتب وضعيا لاطبعيا لكن ايهما وجد استحال التسلسل (ومجتمعة فى الوجود فيجرى فيه التطبيق) المثبت المظهر بطلان التسلسل (ولايقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات) فقولكم ان الامور المترتبة بحسب الذات شرط جريان التطبيق باطل لانه كما يجرى بحسبه يجرى بحسب الحدوث فتخصيص احدهما بالشروط دون

الآخر تحكم بحت (كما لايخفى على) كل احد (ذى فطرة سليمة) دون ذوى عقول عقيمة وافكار سقيمة يفيد بهذا القيد انه لايخفى لكن لا مطلقا بل اذا علم هذا الاخذ و هذا التطبيق وتلخيص الجواب اثبات الملازمة الممنوعة بتحرير ان مرادنا من الترتب ما يفيد صحة جريان البرهان عند اولى فطرة سليمة سواء كان الترتب ذاتيا اوزمانيا فالتسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير الاستناد المذكور اى استناد عدم كل جزء من اجزاء الحركة الى عدم عدم المانع (فانا) هذا تنبيه لادليل فافهم (نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث فى اليوم ونطبقها) قيل لايخفى ان التطبيق وان جرى فيها لكنهم ليسوا بقائلين بجريانه الافى الامور المترتبة بحسب الذات هذا كلامه وانت خبير بأنهم لم يصرحوا بعدم جواز جريان غايته انا اكثر ما اجروا فيه انما هو من هذا القبيل اى الترتب بحسب الذات فالحق ماقاله الشارح المحقق (على السلسلة المبتدأ) من المانع (الحادث بالامس ونسوق البرهان) الى الآخر فاذا ذهبت الى غير النهاية يلزم مساواة الناقص الزائد وهو باطل وان تناهت الناقصة فيلزم تناهى الزائد ايضا لان الزائد على المتناهى بقدر متناه متناه ايضا فحينئذ يلزم التناهى على تقدير اللاتناهى وهو خلاف المفروض (وان لم تجتمع) اى تلك الموانع (نقلنا الكلام) اى المشتمل على الشقوق الثلاثة بالترديد كما هو الظاهر من قوله (الى علة عدمها) اى عدم تلك الموانع بأن عدمها امر موجود (فيلزم التسلسل المستحيل فى الموجودات) على الشقوق الثلاثة المذكورة سابقا (الحادثة) صفة الموجودات (وقت عدمها) اى الموانع اى وقت عدمها اللاحق وهو القسم الاول (اووقت وجودها) السابق كامر نظيره وهو القسم الثانى يعنى اذا كانت الموانع عدم امر موجود لايستلزم امرا موجودا (فان علة عدم كل مانع) من تلك الموانع المتقدمة بعد حدوثها متعاقبة (اما عدم عدم المانع) عن استمرار وجوده (المستلزم) لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته) قال بعض المحشين على قوله فان علة الخ فيه ان الظاهر ان اقسام العلة المذكورة سابقا يجرى ههنا ايضا فاوجه اختصاصهما بالذكر وقال بعضهم كلاما يصلح جوابا عنه بقوله وانما لم يتعرض لكون العلة امرا موجودا لان الكلام فيما كان العلة عدم عدم المانع فى جميع المراتب اوللاشارة الى التحقيق انتهى واقول الظاهر من نقل الكلام هو نقل الحاصل المذكور سابقا يدل عليه قوله اووقت وجودها فيكون الشقوق اربعة بل ستة يضم الوجود السابق الى الثلاثة واقتصار البيان على بعضها بقوله فان علة عدم الخ لعله لاحتياجه اليه (وعلى الاول) اى وعلى التقدير الاول وهو كون المانع عدم عدم المانع

(يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الغير المتناهية) اى يلزم وجود موانع الموانع المترتبه فى الحدوث زمانا بأن يكون كل مانع من تلك الموانع مانعا عن وجود المانع المنعدم من موانع الاجزاء كما هو المتبادر من كلامه وبعضهم حملوا الموانع على علل مانع واحد بناء على ان علل المانع عن الشئ موانع ايضا لذلك الشئ ومترتبة ذاتا فى الحدوث مع عدم ذلك المانع الواحد المنعدم (وعلى) التقدير (الثانى) وهو كون المانع عدم جزء من اجزاء علته (يلزم ان يكون تحقق ذلك الموانع موقوفا على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل) يعنى التسلسل حال وجوده فى اسباب وجوده اى المانع (الوجه الرابع ماعول)اى اعتمد عليه(بعض)فاعل عول (المتأخرين)وهو مولانا على الطوسى من المتكلمين فى الرد على استدلالهم المذكور الذى مقتضاه قدم بعض اشخاص العالم كالافلاك والعقول وهيولى العناصر وانما عول عليه لانه ابطال دليلهم بما هو مذهبهم وهو مقارنة الحوادث للقديم وحاصل الوجه الرابع انه لو تم دليلهم لزم الفساد وهو منافاة مقتضاه لما ذهبوا اليه من مقارنة القديم للحادث فيكون نقضا للدليل المذكور ولا يرد ماذكره بعض الافاضل فلا يحتاج الى تكلف كما صرح به بعض الكمل الذى هو الى سواء السبيل ادل (وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة) وهى استعدادات الحركات واستعدادات الصور والعوارض الواردة من جانب الازل اى من جانب المبدأ فلذا قلت كالصور الواردة على الهيولى مثلا فانهم شبهوا الهيولى بالسقف والصورة بالعمودات تبدل مرة بعد حين العمودات والسقف باق فى موضعه (الغير المتناهية)صفة الاستعدادات بعد صفة (على) متعلق بالتوارد (مادة قديمة)وهى هيولى العنصرية والفلكية (بل) كلمة بل للترقى فى ابطال الشق الثانى وقد حصل ذلك من وجهين احدهما تعميم الحوادث من العروض وغيرها والثانى تعميم القديم من المادة وغيرها فقوله مطلقا الاتى يحتمل ان يكون تعميما للقديم بالنظر الى المادة وغيرها ويحتمل ان يكون مايليه من التعميم بيانا له (عدم تناهى حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث) اى الحوادث العنصرية او الفلكية اوتصورات المجرد او تعلقات الارادة القديمة (واردة على ذلك القديم عارضة له) هذا مع قوله واردة خبر واحد لكانت كقولهم هذا حلو حامض بمعنى مز فلا يلزم كون الصور التى هى الجواهر من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات المجرد عارضة له (اولا غير معقول) بمعنى غير متصور اوغير ممكن (لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم

مالايكون مسبوقا بالعدم) قيل ظاهره بالعدم مطلقا اى سواء كان عدم القديم اوعدم غيره ولكنى اقول فيه مافيه من انه لوعم العدم من عدم القديم وعدم غيره لزم وجود الحادث قبل وجود القديم وهو باطل فالحق عندى ان القديم مالايكون مسبوقا بعدمه اى بعدم ذاته فافهم (والحادث مايكون مسبوقا به) اى بالعدم (فلابد) هذا بيان للنتيجة (ان يكون) القديم (سابقا على كل) فرد (واحد مما يصدق عليه الحادث) هو اعم من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالشخص اوبالنوع اوبالجنس اذ مفهوم الحادث صادق على كل واحد منها اى من المذكورات اعنى الشخص والنوع والجنس فالمراد ان يكون سابقا عليها على ذلك المعنى اذ لو لم يكن سابقا بل كان مقارنا بحادث مسبوق بالعدم فمع عدم ذلك الحادث اما ان يكون للقديم المقارن له عدم فيكون كون القديم مسبوقا بالعدم اويكون وجود يستلزم تقدم القديم على الحادث وهو المطلوب وخلاف المفروض اذ المفروض المقارنة لا السابقية فتأمل (وهذا) اى وجوب كون القديم سابقا على كل حادث كلا افراديا (يوجب ان يكون له) اى للقديم (حالة) اى زمان مفروض موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد فيه شئ من الحوادث (يتحقق فيها سبقه) اى القديم (على كل واحد مما يصدق عليه الحادث) فالنتيجة القديم يوجب ان يكون له حالة مذكورة وكل شئ هذا شانه يكون القول بتوارد الاستعدادات الغير المتناهية عليه بل عدم تناهى حوادث متعاقبة مع وجوده مطلقا غير معقول وقوله يلزم اشارة الى علة الكبرى المطوية (اذ ماكان مقارنا مع واحد منها لايكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو) اى كون القديم غير سابق اذا كان مقارنا مع واحد منها على كل واحد منها بل على بعضها (ظاهر بضرورة العقل ويلزم) عطف على لايكون (من توارد الحوادث) سواء كانت حوادث عنصرية اوفلكية واو قال يلزم من معيته ان لايتناهى الحوادث للمادة القديمة مطلقا لكان اولى لشمول القسمين المذكورين سابقا بعد الترقى وقبله (الغير المتناهية عليه) اى على القديم ان لا يوجد له اى للقديم تلك الحالة التى فيها سبقه على كل فرد منها (بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق) بدون المقارنة (على كل فرد بديهية) ولقائل ان يقول مقارنة القديم مع الحوادث بالقياس الى وصف عدم التناهى للحوادث المستلزم بكون الحوادث مسبوقا بالعدم وسبقه على كل ماصدق عليه الحوادث بالقياس الى وصف الحدوث المستلزم لكونه مسبوقا بالعدم والمنافاة انما يلزم لوكانت المقارنة والسبق بالقياس الى حالة واحدة فتأمل

(فان)

فان قلت ماوجه التأمل قلت وجهه ان المقارنة والسبق كلاهما باعتبار ماصدق عليه الحوادث كما هو الظاهر عند العقل والمتبادر من كلام الشارح المحقق (قلت هذا) اى الحكم ببداهة المنافاة المذكورة آنفا (بداهة الوهم لابداهة العقل) كلاهما اضافة الى الفاعل بمعنى ان ذلك الحكم حكمه وهو الواهم لاعقل العاقل لان العقل لايرضى بذلك الايجاب وانما رضى به وهم المجيب ولذا حكم ببداهة هذه المنافاة المذكورة بقوله والمنافاة بين دوام الخ فان قلت ما الفرق بين البداهتين المذكورتين قلت اذكر لك مثالا يحصل به الفرق بأن اقول الميت جاد والجاد لايخاف منه فبداهة العقل ان الميت لايخاف منه وهو الحق وبداهة الوهم انه يخاف منه وهو ليس بحق قال بعضهم والاصح فى الجواب ان يقال معنى مقارنة الحوادث الغير المتناهية مع القديم دائما مقارنة فردما منها مع القديم كما سيجئ فى القدم النوعى ففى الحقيقة لم يقارن القديم الا القديم تأمل فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوات لاعلى مجموعها كما زعم المتوهم فالمراد به الفرد المنتشر قوله (انما يستلزم) خبر فان اى يستلزم التقدم المذكور (كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل فرد منها) اى من الحوادث سواء كان ذلك الفرد شخصا اوجلة اشخاص متناهية اوغير متناهية (وان كان مقارنا) دائما (لفرد آخر) اى غير الفرد المسبوق بل فردما (منها) اى الحوادث (وههنا) اى فى مقام الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على المادة بل عدم تناهى حوادث الخ (لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث) اى انتفائه المقدم على وجوده قيل اى انتفاء كل فرد على سبيل البدل فلاينافى مايأتى من قوله (اذ ما من فرد منها الاوالقديم قبله) اى قبل ذلك الفرد (مع) قيد موجود الثانى (الحادث السابق عليه) اى على ذلك الفرد ولايمكث عند هذا الحادث بل يتحقق مع الحادث السابق على هذا الحادث السابق وهكذا الى غير النهاية (فيتحقق) جواب لما (تقدمه) اى تقدم القديم (على كل فرد منها) فى زمان ما (مع دوام المقارنة) اى مقارنة القديم (بفرد آخر منها) واللازم من هذا الدوام قدم فردما اوقدم نوع تلك الحوادث ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الحوادث الغير المتناهية كالجنس والفصل ونحوهما والحكماء قائلون به (وانما يلزم ماذكره) بعض المتأخرين من دعوى بديهية المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد (لولزم سبق القديم على جميع مايصدق عليه الحادث فى) متعلق بالسبق (زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما) يعنى لم يؤخذ فى مفهوم القديم السبق على جميع مايصدق عليه الحادث فى زمان واحد بل المأخوذ ان يكون سابقا

على كل فرد من افراد الحادث (يلزم ذلك) اى السبق على الجميع فى زمان واحد (فى الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد ما) اى لفرد منتشر (منها) اى من الغير المتناهية (وذلك ظاهر) يعنى ذلك التحقق مع ذلك الدوام ظاهر لا سترة فيه فلا منافاة بينهما كما توهمه القائل هذا ولك ان تقول ان كان القديم عبارة عما يكون له سبق على كل فرد واحد من الحوادث فالحق وهو ماقال الشارح وان كان عبارة عما يكون له حالة لايقارنه فيها حادث فالحق هو ماقاله القائل والظاهر من اقوال المتكلمين انه هو هذا فمن عاب القائل بما لايليق ذكره فلعمرى هو عائب قولا صحيحا واقعا من الفهم السقيم (وقد اعترض) من جانب الفلاسفة (عليه) اى على المجيب بالوجه الرابع لانه ايراد آخر عليه اى على وجه الرابع بمنع المنافاة كايراد الشارح لا اعتراض على الشارح (بأن) متعلق باعترض (المنافاة) المذكورة فى كلام المجيب المعترض عليه (انما يلزم لو استلزم حدوث) فاعل استلزم (كل فرد حدوث) بالنصب مفعول يستلزم (الكل المجموع) الذى (هو عين الافراد الموجودة وليس) عند الحكماء (كذلك) فيجوز ان يكون الكل المجموع قديما فلا يجب تقدم المادة عليه كما نحن فيه لانه غير متناهى الافراد واما فى متناهى الافراد فيستلزم فمعنى قوله لو استلزم حدوث كل فرد لو استلزم حدوث كل فرد مطلقا سواء كان الافراد متناهية اولا وليس كذلك لان الاستلزام فى المتناهى فقط ومانحن فيه غير متناه فليس الكل المجموع ههنا حادثا فيدوم المقارنة مع السبق على كل فرد (وانت تعلم فساده) اى فساد الاعتراض يعنى ان هذا الاعتراض فاسد (لان حدوث كل فرد) مطلقا سواء كانت الافراد متناهية اولا (يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء) اى حدوث كل جزء (يستلزم حدوث الكل بديهة) وذلك لان المجموع ليس الا تلك الافراد من حيث ان الكل يتركب من الاجزاء فان كانت حادثة فهو ايضا حادث قيل ان اريد ان حدوث جميع الاجزاء يستلزم حدوث الكل بديهة فسلم ولكن ينبغى ان يقول وحدوث الاجزاء وان اريد ان حدوث جزء فقط يستلزم فالبديهة ممنوعة هذا والجواب ان المراد بالكل من حيث هو كل لا فى ضمن جميع الاجزاء والمراد بالجزء كل الاجزاء بجعل اللام للاستغراق انتهى ثم اراد ان يبين منشأ غلط المعترض فقال (وكأنه) اى المعترض (توهم ان حدوث الكل المجموع انما يتحقق بأن لايكون شئ من آحاده) اى من آحاد الكل المجموع (موجودا اصلا) فى زمان وان كان قديما عنده (ثم توجد) تلك الآحاد فى زمان واحد (وهو) اى ذلك التوهم

(توهم)

(توهم بعيد) لان حدوث بعض الافراد كاف للحكم بحدوثه لما مر من ان حدوث الجزء يستلزم حدوث الكل (و) الحال (قد) اى على التحقيق (قدح) اى طعن (بعض الفضلاء)وهو العلامة الثانى سعد الدين التفتازانى وذلك القدح قدح به اى ذكره فى شرحه على العقائد النسفية فى اواخر بحث صدور الاعيان والاعراض فى الجواب عن بحث ثالث اورده هناك وانما أورده ذلك العلامة فى تتميم دليل حدوث العالم بأن يقال العالم مركب من الاعيان والعوارض والكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بدليل طريان العدم واما الاعيان فلانها لايخلو عن الحوادث ومالايخلو عن الحوادث فهو حادث (فى) متعلق بقدح (مذهب الفلاسفة) اى فى استدلال الفلاسفة فى قدم العالم بأن وجود الماهية (ليس الا فى ضمن الافراد وهم) اى والفلاسفة (قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث) مع قولهم بقدم الماهية (فيلزم عليهم) اى على الفلاسفة (حدوث ماهيتها) والحال انه مناف لقولهم بقدم الماهية كما سبق آنفا قيل ان وجود الماهية ليس لها وجود فى الخارج فى نفسها بل وجودها فيه انما هو فى ضمن الافراد ولكن هذا مسلم عند من لايقول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج كصاحب المحاكمات واكثر المتأخرين واما عند من لايقول فليس بمسلم فتأمل (فلايتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد)وكذا لايتصور قدم الجنس اذلاوجود له الا فى ضمن الانواع فان قلت فلم خص النوع بالذكر قلت اجاب عنه الفاضل الكانبوى بقوله لعل التخصيص بالنوع لكون الكلام هناك فى نوع الحركة ومع ذلك فالاولى قدم المطلق كما فى كلام بعض الفضلاء لان الماهية التى لاتوجد الا فى ضمن الفرد اعم من الماهية النوعية والجنسية كما لايخفى (قلت هذا الكلام سخيف) بالخاء المعجمة بمعنى الضعيف مطلقا وقد جاء بمعنى ضعيف العقل وخفيفه والمراد هنا المعنى الاول وحاصله ان كلامه حق لكن لايقدح مذهب الفلاسفه (لان مرادهم) اى الفلاسفة (من قدم النوع) ليس قدم الماهية بل مرادهم منه (ان لايزال فرد من افراد ذلك النوع موجود بحيث لاينقطع بالكلية) قال مولانا الكلنبوى لايخفى ان كلمة لا الداخلة على المضارع للاستقبال كما وقع فى ان لايزال ولهذا قيل هذا اى لايزال بمعنى الابد على وفق مرادهم لا معنى القدم فالاولى ان يقول مرادهم بقدم النوع انه مامن فرد الا وقبله فرد آخر لا الى نهاية كما قال التفتازانى وكذا الكلام فيما ذكره فى قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضى لصورة المضارع للايماء الى الوجه الثانى من الوجهين الذين اوردهما المولى الخيالى انتهى (ومن البين) خبره قدم على المبتدأ

قوله حق فلا يراد ان التأبيد بالكلام ليس من شان العاقل (منه)

وهو جملة قوله (ان حدوث كل فرد لاينافى ذلك) اى قدم النوع على هذا المعنى (اصلا)
وقطعا (وليت شعرى) يريد بهذا الكلام ايراد مثاله من المحسوس لتشبيه المعقول
بالمحسوس (ماذا) للاستفهام (يقول هذا القائل فى الورد الذى لايبقى فرد منه اكثر
من يوم اويومين مع ان الورد باق اكثر من شهر اوشهرين وبديهة العقل حاكمة بأنه لافرق
بين المتناهى وغير المتناهى فى مثل هذا الحكم) فكما ان الورد لم يبق فرد منه اكثر
من يوم اويومين مع انه يوصف بالوجود والبقاء فى شهر اوشهرين بواسطة تحققه
فى ضمن الافراد الموجودة على سبيل التعاقب فى شهر اوشهرين فكذلك يوصف النوع
بالقدم بواسطة تحققه فى ضمن الافراد الموجودة على سبيل التعاقب ازلا وان لم يكن شئ
من الافراد ازليا بل يكون كلها حوادث على سبيل التعاقب لايقال فرق بينهما فان
الورد متحقق فى ضمن الافراد والافراد موصوف بالوجود على سبيل التبدل والتعاقب
شهرا اوشهرين فبواسطة اتصافها به على ذلك الوجه اتصف الورد به فانه وان كان
متحققا فى ضمن الافراد ايضا الا ان الافراد لايوصف بالقدم لاعلى سبيل الاجتماع ولا
على سبيل التعاقب حتى يوصف باتصافها ايضا به لانا نقول ليس المراد بالقديم الاما
لابداية له بواسطة الوجود فالنوع لما لم يكن لوجوده المتحقق فى ضمن الافراد الغير
المتناهية بداية اتصف بالقدم وان لم يتصف الافراد به اصلا لكونه ذا بداية كما ان الورد
متصف بالوجود المتحقق فى ضمن الافراد الغير المتناهية المنقطع فى شهر اوشهرين
وان لم يتصف شئ من الافراد بذلك (الوجه الخامس من الايراد على دليلهم) اى على
دليل الفلاسفة الذى اقاموه على قدم العالم (ان برهان التضايف بل غيره) اى غير
برهان التضايف (من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل فى الامور
الموجودة) فى نفس الامر (المترتبة) ذاتا اوزمانا بل وضعا فى بعض المواضع كما انفصل
بعض الآحاد المترتبة وضعا عن بعض آخر (سواء كانت) تلك الامور الموجودة
(مجتمعة) فى زمان (اولا) اى اولم يكن مجتمعة فى زمان بأن كانت متعاقبة الوجود
كالحوادث اليومية (وذلك) هذا دليل بطلان لزوم التسلسل فيها (لان حاصل
برهان التضايف) وهو النسبة الواقعة بين الشيئين لايمكن تعقل احدهما بدون الآخر
فاضبط (انه) شان (لو ذهب سلسلة المتضايفين) ولو بالسابقية والمسبوقية فى الواقع
(الى غير النهاية) سواء كان كل متقدم منها علة معدة لما بعده اولا (لزم ان يكون عدد
احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الاخر وهو محال لان المتضايفين متكافيان
وهو)اى التكافؤ التساوى والتعادل يقال فلان كفؤ فلان اى نظيره اى متساويان

(فى الوجود ضرورة) معنى انه اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلابد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكون متساويين فى العدد ضرورة وان لم يجب تساوى العدد فى المتساويين المشهورين كا ب واحد له ابناء كثيرة لكن لابد بازاء كل بنوة ابوة على ماصرح به السيد الشريف فى شرح المواقف وتقرير البرهان على مااختاره صاحب التجريد انه لوذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم تناهيها على تقدير لاتناهيها والالزم الزيادة المذكورة وتقريره على ما اختاره الشارح انه لوذهبت سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم زيادة احد المتضايفين على الآخر والالوجد فى السلسلة حادث متصف بالسابقية بدون المسبوقية فيلزم تناهيها على تقدير لاتناهيها هذا خلف لانه اجتماع النقيضين كما قال (بيان الملازمة) اى بيان لزوم كون احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الآخر (انه) اى ان الشان (لوكان التسلسل من) متعلق بكان (جانب المبدأ) اى العلة بأن يكون التسلسل فى العلل متصاعدة دون المعلول لانه متنازلة وفيه ان الظاهر ان التسلسل فى العلل هو ان يؤخذ من علة معينة ويكون الذهاب منها الى علتها وهكذا فقوله الآتى كالمعلول الاخير ينافى ذلك الا ان يقال المراد من التسلسل فى العلل التسلسل الواقع على ذلك الطريق بأن يكون متصاعدة فحينئذ لامنافاة قال الاستاذ الكلنبوى بعدما فسر من جانب المبدأ بقوله اى فى جانب العلل واما اذا اخذنا التس فى جانب المعلولات فحينئذ نأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى التى لاعلة لها كما اذا فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية بالفعل وكان بعضها علة للبعض الآخر وليس مراده من المبدأ مبدأ السلسله فانه المسبوق المعين ههنا نعم اراد بالمبدأ فيما بعد مبدأ السلسلة انتهى (واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير) كاف كالمعلول للتشبيه اى لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الاخير على كون المراد من المعلول الاخير معلولا اخيرا فى الواقع كما هو المتبادر وللتمثيل على كون المراد منه معلولا اخيرا مفروضا فافهم (فهذا المعلول له مسبوقية) بعلته (بلا سابقية) على شئ (وكل واحد من احاد السلسلة) سوى المعلول الاخير (له سابقية) على معلوله (ومسبوقية) بعلته (فيتكافؤ) بأن يقع بازاء كل سابقية مسبوقية وبالعكس اذ التكافؤ فى اللغة التساوى والتعادل يقال فلان كفؤ فلان اى نظيره فالمعنى فيتساوى (عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الآخير ويبقى فى المعلول الاخير مسبوقية) بعلة (بلا سابقية) على شئ (فيزيد) فى المتضايفين (عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال

لانه يلزم منه ان يكون القصير متساويا ويا للطويل مثلا قال الكلنبوى بعد قوله ومحال بداهة اذ لايجوز العقل سابقا بلا مسبوق ولا مسبوقا بلا سابق انتهى اعلم ان ما نحن فيه وهو ان هنا مسبوقا بلا سابق ان كان معناه ان هنا مسبوقا وليس بسابق فهو كذلك لكنه ليس بمحال وان كان معناه ان هنا مسبوقا ليس له سابق سبق عليه فهو ليس كذلك كما ترى وان كان معناه ان هنا مسبوقا ليس له سابق يكافؤه فهو كذلك ومحال والحاصل ان الاول لازم هنا وليس بمحال والثانى محال لكنه غير لازم والثالث محال ولازم فيحمل كلام الكلنبوى على الثالث فافهم واضبط ولما قال بعض من ارباب المرام فى مثل هذا المقام كحسن چلبى رحمه الله تعالى فى حاشيته على شرح المواقف هذا الدليل لايجرى فيما اذا كان عدم التناهى من الجانبين اى العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة واراد بها برهان التطبيق والبرهان العرشى وغيرهما فعده الشارح من التوهم فقال (ولا يتوهم ان هذا الدليل) اى برهان التضايف (انما يدل على بطلان التسلسل فى جانب واحد) كما لوكان مبدأ السلسلة معلولا اخيرا لاعلية له كالابن الذى لاولد له اوعلة اولى لامعلولية لها كالواجب تعالى فيما فرضنا من قبل (واما اذا كان) التسلسل (من الجانبين) اى الازل والابد بأن يكون فى الازل فى العلل متصاعدة وفى الابد فى المعلولات متنازلة كما فى نحن فيه (فلا ينفيه) اى لاينفى التسلسل من الجانبين هذا الدليل (فان) تعليل لكون التسلسل من الجانبين (الحوادث) كما لا اول لها) اى لتلك الحوادث (لا اخر لها على مازعمته الفلاسفة (فكل) تعليل لقوله كما لا اول لها لا آخر لها (ماله مسبوقية فله سابقية فلا يظهر) فيما نحن فيه (الخلف) اى المحال وهو زيادة احد المتضايفين على الاخر (وذلك) اى عدم التوهم ثابت اونهينا عن ذلك التوهم واقع (لانا اذا اخذنا) قال الكلنبوى هذا شروع فى بيان لزوم الخلف المذكور فى التسلسل من الجانبين فيما كانت الاحاد مترتبة مجتمعة فى الوجود (واحدا من آحاد السلسلة كالمعلول الاخير) قال السيلكوتى فى بيان قوله كالمعلول الاخير فيما اذا كان السلسلة منقطعة فى جانب السابقية لعدم عليته لما تحته انتهى وقال بعض آخر الذى فرضنا فى الصورة السابقة معلولا اخيرا والا فى هذه الصورة ليس باخير بل من الاواسط فتأمل (مبدأ) اى جعلناه اواعتبرناه مبدأ (وتصاعدنا الى جانب العلل يجب ان يكون فيما قبله) اى فى واحد من الاحاد قبله اى قبل المعلول الاخير (من الاحاد سابقية لايكون معها) اى مع تلك السابقية (مسبوقية حتى تكافئ)تلك السابقية (المسبوقية) بالنصب (التى فى المبدأ وكذا اذا تنازلنا)

فی جانب المعلولات من المبدأ الذی تنتهی الیه السلسله بأجراء البرهان فیها علی سبیل التصاعد (یجب ان یکون فیما تحت المبدأ) ای مبدأ السلسلة (مسبوقیة لایکون بازائها) ای بازاء تلك المسبوقیة (سابقیة کما وجد فی المبدأ) ای العلة التی ابتدأنا وأخذنا منها سلسلة (سابقیة ولیس معها مسبوقیة لیتکافئ) اللام بمعنی حتی وقیل لوجوب تکافئ عددهما فیکون التقدیر لاجل وجوب تساوی (عدد السابقیات والمسبوقیات) فثبت بطلان عدم تناهی الجانبین فهما متناهیان والمرکب من المتناهیین متناه البتة (فیلزم انتهاء السلسلة فی الجانبین ومن البین) هذا شروع فی بیان لزوم الخلف المذکور فیما نحن فیه وهو تسلسل الحوادث المتعاقبة الغیر المتناهیة فلا تکرار کما توهم فلذا قال استاذنا الکلنبوی فی مقام بیان المرام وتصویر المعنی یعنی ان هذا البرهان الجاری فی استحالة التسلسل فی الامور المترتبة المجتمعة الغیر المتناهیة من الجانبین علی ما قررنا یجری فی استحالة تسلسل الحوادث المتعاقبة الغیر المتناهیة من جانب الازل ایضا وان کان لکل مافرض مسبوقا اخیرا سابقیة متعاقبة لمسبوقیته انتهی (ان هذا البرهان) ای برهان التضایف (یجری) لاثبات استحالة التسلسل (فی الامور المتعاقبة الوجود) فی امور متعاقبة وجودها لا مجتمعة (ایضا) کما یجری فی المجتمعة (لان عدد احد المتضایفین لایزید علی عدد الاخر سواء اجتمعا فی الوجود او تعاقبا) کالاب والابن کما اذا فات الاب وبقی الابن (مثلا) انما قال مثلا اشارة الی کون المثال مما یتعاقب انما هو علی سبیل الفرض والتمثیل (لایمکن ان یکون الابوات ازید من البنوات سواء اجتمعا فی الوجود او تعاقبا فیه) ای فی الوجود ولا انقص منها ای من تلك البنوات واما فی صورة تعدد الابناء فلیست بأنقص اذ صفة البنوة واحدة لاتعدد فیها وانما التعدد فی المحل الذی هی قائمة به فالابوة فی تلك الصورة صفة واحدة قائمة بمحل واحد لصفة اخری قائمة بمحل متعدد ولا ضیر فی ذلك وقال علی هذا بعض من الرجال ماقال ونحن ماذکرناه فی هذا المحل لان مرضینا الاختصار فی المقال بحسب الزمان والحال (وکذا) ای کما یجری برهان التضایف کذلك (برهان التطبیق) من البراهین المعلومة (یجری فی الامور المتعاقبة فی الوجود) کالحوادث الیومیة (لان التطبیق فی الوهم لایقتضی الاجتماع فی الوجود الخارجی بل العقل بمعونة الوهم) وانما قال بمعونة الوهم لان فرض العقل انطباق احدهما علی الآخر علی الوجه المذکور لایتوقف علی ادراك اجزائه علی الوجه الجزئی بل یکفی ادراکها علی الکلی والمقصود ههنا تطبیق احدهما علی الآخر علی وجه یلاحظ کل جزء من

اجزائهـا وتطبيق واحد واحدمن اجزائها على واحد واحد من الاخرى وذلك
انما يكون باستعانة من الوهم فتأمل (اذا اخذ جلة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية
مبدأ وجلة اخرى غير متناهية من الحادث الذى) قبل مبدأ الجملة الاولى كحركات
الافلاك والازمنة (او بعدها) اى بعد مبدأ الجملة الاولى حتى يكون ازيد من الجملة
الاولى (وتوهم) اى العقل (انطباق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ الجملة الثانية ينطق)
جواب اذا اخذنا (سـائر آحاد) الجملة (الاولى على سـائر آحاد) الجملة (الثانية
ونسوق الدليل الى آخره) فان قلت ان لفظ الجملة انما يطلق على المتنـاهى دون غير
المتناهى فكيف يصح اطلاق لفظ الجملة عليهـا قلت المراد من الجملة هى الامور
التى لا يخرج عنها شئ من الآحاد لا المجموع المركب من الاجزاء والهيئة الوحدانية
العارضة لتلك الاجزاء فافهم ومحصله انا نفرض جلتين احدهما من معلول معين
والاخر من المعلول الذى قبله وتسلسلتـا الى النهاية فان استوت الجملة الثانية الاولى
بالتطبيق من الطرف المتناهى بأن نطبق الاول من الجملة الثانية على المعلول المعين الذى
هو اول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم يسـتوا الجملة الثانية الاولى
بالتطبيق على الوجه المذكور للزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيها والجملة تزيد
عليهـا بمرتبة فيكون متناهيا فاعلم ان الحكماء يعترضون تارة بمنع جريان الدليل
فيه وتارة بمنع تخلف المدعى وكلاهما مقدوحان فلذا قال الشارح (فان كان تجويزهم)
اى الفلاسفة (التسلسل) اى عدم التناهى (فى الامور المتعاقبة) كما فى الحوادث
اليومية الغير المجتمعة فى الوجود (لعدم جريان الدليل)برهان التطبيق والتضايف
لكن مابعده يخصصه بالاول (بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده) اى فسـاد
ماجوزوه وهو التسلسل المذكور وذلك الظهور من قولنا ومن البين ان هذا البرهان
الخ ومن قولنا وكذا برهان التطبيق يجرى الخ مع بيان امكان التطبيق (وان كان ذلك)
التجويز منهم (لان) اى لاجل ان(السلسلة الغير المتناهية غير موجودة) فى الخارج
(هناك) اى فى الامور المتعاقبة يعنى ان كان ذلك التجويز لتخلف حكم المدعى فى المتعاقبة
لا لعدم الجريان الفـاء فى (فالدليل) ليس جواب ان كان لان جوابه قوله الآتى
فيرد عليه ولان السلسلة خبر كان واما الفاء فهو جواب شرط محذوف يدل عليه السباق
اى واذا كانت السلسلة الغير المتنـاهية غير موجودة فالدليل (وان كان جاريا) بحسب
الوهم (لكن المدعى) الذى هو امتناع التسلسل (غير متخلف لان غير المتناهى غير
موجود) فى الخارج (هناك)قال بعض الافاضل لا حاجة الى هذا الكلام بعد قوله لان

السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك فلو الغاه لكان اولى ونقله عن محش
ثم قال فالعبارة اللائقة لكن المدعى غير متخلف لان المدعى ليس الا امتناع السلسلة
الموجودة الغير المتناهية هذا فامتناع السلسلة مطلقا غير مدعا نا كما قال الشارح
(وليس المدعى) اى مدعى الفلاسفة (الا امتناع السلسلة الموجودة)
فى الخارج (الغير المتناهية ولما لم يجتمع الاحاد لا يكون السلسلة الغير
المتناهية موجودة) قوله (فيرد عليه) الى قوله ثم لا يخفى جواب قوله وان كان كما
عرفت * ثم اعلم ان اقسام الموجود الخارجى ثلاثة * احدها موجود خارجى
لا جزء له كالنقطة والالفاظ البسيطة * والثانى موجود خارجى له أجزاء مجتمعة فى
الوجود كالبيت والسرير * والثالث موجود خارجى له اجزاء متعاقبة فيه كالزمان
والالفاظ المركبة فكلام من نفى وجود السلسلة المتعاقبة مبنى على ان لا يكون القسم
الثالث من اقسام الموجود الخارجى وفيه اى فى كلام من نفى الخ من الفساد ما لا يخفى
لانه يلزم منه نفى وجود كثير مما اعترف الفلاسفة بوجوده كما لا يخفى (ان مقتضى الدليل)
برهان التطبيق (عدم جواز وجودها) اى السلسلة الغير المتناهية (اصلا لا على
سبيل الاجتماع) فى زمان (ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة
ههنا) فى الامور المتعاقبة كما فى الحوادث اليومية التى نحن بصددها (وان لم تكن
موجودة) فى الخارج(مجتمعة) زمانا (فهى) اى تلك السلسلة(موجودة) فى الخارج
(متعاقبة) كما هو عندكم كذلك فالدليل اى برهان التطبيق الذى هو جزء دليل قدم
العالم جار والمدعى متخلف (فان جميع الحوادث موجودة فى جميع الازمنة) والوجود
فيه وجود وجود فى الخارج (بمعنى ان كل واحد من آحادها موجود فى جزء من تلك
الازمنة)قوله (والوجود) الخ جواب سؤال مقدر بأن يقال لعلهم لا يثبتون للكل المتعاقب
الاجزاء وجودا خارجيا فدفعه بأن ليس لهم ان يمنعوا وجوده (اعم) عندنا
وعندهم (من ان يكون فى الآن) كما فى الكون والفساد الآنيين عندهم (او فى
الزمان والوجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع) اى اجتماع الاجزاء
كما فى وجود البيت المبنى تدريجا (او على سبيل التعاقب) اى تعاقب الاجزاء كما فى وجود
عشر ضربات متعاقبة اذ لا ينكر وجود مجموع الضربات العشرة فى الخارج احد
من العقلاء والا لم يستحق القصار الاجرة ضربة واحدة وهو باطل عرفا وشرعا(بل)
للترقى بأن هذا الورود مع كونه تحقيقيا فيه الزام للفلاسفة واما ما قبله فورود تحقيق
فقط وقال استاذنا الكلنبوى انما اتى به يعنى انما ذكر الشارح هذا اى قوله بل (للوجود

عند الفلاسفة) الخ تحقيقا لماسبق من ان الوجود الخارجى عندهم اعم من الاجتماعى
والتعاقبى بأن الوجود الخارجى بعد الاقسام الثلثة قسما رابعا هو الوجود فى الدهر
ودفعا لمايرد على الاول بأن القدماء كالمبادى العالية موجودة فى الخارج وليس شئ
منها آنيا ولا زمانيا وهو قوله بعد قوله الموجود عند الفلاسفة (فرد آخر) ينسبونه
اى ينسبون الفلاسفة ذلك الفرد الآخر (الى الدهر فانهم) اى الفلاسفة (يقولون
المبادى العالية) وهم الواجب تعالى مع العقول العشرة والنفوس الفلكية كما سيأتى
(موجودة فى الدهر والدهر وعاء الزمان) قال بعض المتألهين ان الدهر محيط
بالزمان بمعنى انه لايوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لايوجد
فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه من الوجوه بل هو امر وحدانى محيط بالازل
والابد كل منهما مقرون به فالازل فيه وباعتباره عين الابد فمنه اى من هذا القبيل ينجلى
معنى قوله تعالى هو الاول والآخر وسر كون المتجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين
فى سلك المجردات شاهدين للحوادث الآتية فى الازمان النائية اى البعيدة
(فالوجود) تفريع على قوله والوجود اعم الخ (فى الزمان على سبيل التعاقب نحو)
اى نوع (من الوجود الخارجى) كان الوجود فى الزمان على سبيل الاجتماع نحو منه
(فاخراجه) اى ذلك الوجود (من الوجود الخارجى تحكم) اى دعوى بلا دليل
ولهذا قالوا الوجود اما قار الذات اوغير قار الذات فهذا العدد موجود غايته
ان ظرفه جميع الازمنة والحاصل الموجود اربعة اقسام فدعوى الانحصار غير
مسموعة (ثم لايخفى) على كل ذى فطانة قيل هذا دفع لما يقال ان تجويز الفلاسفة
التسلسل فى الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة ولا لامتناع التطبيق فيها بل
لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها وهو تناهى السلسلة على تقدير عدم
تناهيها اومساواة الجزء للكل وقال استاذ الكل اعنى الكلنبوى هذا الكلام يعنى ثم
لايخفى الخ كالدليل الثانى للمدعى المبين بدليل قبله فانه لمجرد التعاضد لا لافادة العلم
الجديد به لانه تحصيل الحاصل كما ذكر المصنف فى المواقف انتهى (انه اذا سلم جريان
التطبيق) فى محل من المحال كالامور الغير المتناهية الموجودة متعاقبة او مجتمعة (فالمحذور
الذى يظهر منه) اى من ذلك التطبيق (هو اما الانتهاء على تقدير عدمه) اى عدم
الانتهاء (اومساواة الجزء للكل) وكلاهما باطل قيل ولوقال مساواة الناقص للزائد
لكان اولى فان جزئية احدهما للاخرى غير ظاهر الا فى العدد (وهذان المحذوران
(يجريان فى صورة التعاقب فان) هذا الدليل على جريان المحذور الثانى واما جريان

(المحذور)

المحذور الاول فلظهوره استغنى عن البيان (العدد الذى يساوى جزؤه كله مستحيل فى نفس الامر) قال مولانا الخلخالى فيه انه لو اراد بالعدد معناه الحقيقى اعنى العدد العارض فى المعدودات فهو وهمى محض غير داخل تحت الوجود ولا يجرى التطبيق باتفاق من الحكماء والمتكلمين وان اراد به المعدود مجازا فقوله فيستحيل عروضه الخ وقوله بل الكم مطلقا الخ بيان عنه فتأمل ولعل قوله فتأمل اشارة الى ماذكرناه انتهى (بمعنى انه يستحيل عروضه) اى عروض ذلك العدد (فى نفس الامر لشئ من الاشياء) انما قال هكذا اعنى بمعنى انه الخ لان العدد عند المتكلمين امر اعتبارى فلا يجرى برهان التطبيق فيه وعند الحكماء فهو عرض والعرض لا يوجد الا فى المعروض فلذا قيل ولما كان يتوهم ان قوله فان العدد الخ لا يدل على المدعى الذى هو مساواة الجزء للكل وجريانه فى الحوادث اليومية التى هى معروض العدد قال بمعنى انه الخ (سواء كان آحاده) اى آحاد ذلك الشئ (مجتمعة او غير مجتمعة فان البداهة حاكمة) اى فان العقل حاكم بالبداهة ففيه تسامح (بأن طبيعة العدد بل الكم مطلقا) اى سواء كان منفصلا وهو العدد او متصلا وهو اما قار الذات كالخط والسطح واما غير قار الذات كالزمان (تأبى عن مساواة جزئه لكله) وذلك لان طبيعة الكم من حيث هى تقتضى القسمة الى الاجزاء المتباينة التى يزداد هو بازديادها وينتقص بانتقاصها فيكون عدم ازدياده اى الكم بازديادها اى الاجزاء منافيا لمقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه مساويا لجزئه مما يأباه تلك الطبيعة (فليتأمل) قيل امر بالتأمل لان ايراد هذا الكلام على الحكماء ان كان بطريق المنع على دليلهم على جواز ذلك التسلسل فيعجزون عن اثبات مدعاهم وان كان بطريق النقض فلا يعجزون عنه فان وظيفتهم المنع بناء على قانون المناظرة وفضاء المنع واسع ولكن النفوس الزكية لا يقنع فى مثل هذا المطلب الجليل بمجرد المنع قال مولانا قره باغى فى قوله فليتأمل انه يحتمل ان يكون اشارة الى رقة الكلام وقد كنت سمعت من الاستاذ ان الشارح المحقق اذا اورد فى كلامه فتأمل فيه يكون اشارة الى البحث واما اذا اورد بدون فيه يكون اشارة الى التدقيق والتحقيق فيكون المعنى فليدقق الكلام (واعلم) بالواو العاطفة يحتمل ان يكون معطوفا على الامر بالتأمل فتقديره اذا عرفت ماذكرنا فليتأمل واعلم الخ مع انه يحتمل انعطافه على مقدر تقديره افهم ماذكرنا واعلم الخ ولكن الاوجه ان يكون جملة معترضة ممهدة لابطال الشرط الثانى الذى هو توأم الشرط الاول وليس ابطاله مما يتعلق بما نحن فيه من الايراد على دليلهم واثبات حدوث العالم وان تضمن تحقق حال برهان التطبيق من جريانه بلا اشتراط شئ

منهماولذاغير العنوان (ان الفلاسفة شرطوا) مع الوجود (فى ابطال التسلسل الاجتماع) فى الوجود حتى تكون السلسلة موجودة فى الخارج (والترتب وقد سبق آنفا حال الشرط الاول) وهو قوله ولما لم يجتمع الاحاد لاتكون السلسلة الغير المتناهية موجودة وقد عرفت مايرد عليه بقوله فيرد عليه الى ثم لايخفى (واما الشرط الثانى) اى الترتب الظاهر انه اراد بالترتب الترتب الطبيعى كالذى بين العلل والمعلولات ويحتمل ان يكون المراد به ماهو اعم منه ومن الوضعى كالذى بين الابعاد والاحاد التى لايكون بينهما ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة (فقد وجهوا اشتراطه بأنه لولم يكن بين الاحاد) اى آحاد السلسلة (ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لانظام فيها) اى فى الاحاد الغير المترتبة (مضبوطا) اى لاسابقية ولامسبوقية ولاعلية ولامعلولية (حتى يلزم من تطبيق بعضها) اى الاحاد (على بعض انطباق الكل على الكل) اى انطباق كل واحد على كل واحد (بخلاف الاحاد المترتبة) فانه يلزم هناك اى عند الاحاد المترتبة (من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره) اى الاول على الاول والثانى على الثانى (من آحاد السلسلة الاولى واستوضح) على بناء المفعول اى جعل واضحا والمستوضح هو السيد الشريف (ذلك) اى كون التطبيق بين الاحاد الغير المترتبة غير ممكن للعقل بخلاف الاحاد المترتبة فان التطبيق بينهما ممكن للعقل (بسلسلة) مترتبة (ممتدة) مع اخرى (وكف) غير مرتبة (من الحصى فانه يكفى فى الاول) فى الانطباق المذكور (تطبيق المبدأ على المبدأ) فيجرى الدليل (وفى الثانى لابد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل فى صورة عدم التناهى) اذ العقل لايقدر على استحضار مالانهاية له مفصلا لادفعة ولافى زمان متناه فلايتصور التطبيق بين السلسلتين وعلى هذا الشرط وهو ترتب الاحاد اعتمدوا اى الحكماء وتقديرهذه العبارة واعتمدوا على هذا الشرط وانما قدم هذا الشرط على قوله اعتمدوا ليفيد الحصر يعنى ان استنادهم فى قولهم بعدم تناهى الخ انما هو على هذا الشرط على الشرط لاغير كما كان استنادهم فى عدم تناهى الحوادث وعدم تناهى مراتب الاعداد على الشرط الاول المذكور (فى) متعلق باعتمدوا (قولهم بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة) من الابدان فانهم قائلون بعدم تناهيها بناء على انتفاء الشرط الثانى فى بطلان التسلسل وهو الترتب كما سبق آنفا وقيد المجردة احتراز عن المتصلة اذ المتصلة بالابدان متناهية فتأمل قيل ان الحكماء قالوا بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة من الابدان معتمدا على ذلك الشرط اذ لولاه لزم بطلان ذلك القول لاستلزامه التسلسل

المستحيل فيكون هذا موافقا لما قال به كثير من الفضلاء والعقلاء مثل الامام الغزالى والحليمى وابوزيد الدبوسى ومثل بعض من قدماء المعتزلة وجمهور متأخرى الامامية والصوفية فانهم قالوا ابقاء النفوس ابدا بعد فساد البدن فلزمهم التزام ذلك الشرط دفعا للتسلسل فنحن نقول هم وان وافقوا فى البقاء الا انهم لايوافقون فى القول بعدم التناهى فافترقوا فافهم (قلت) قولا حاصله ان الترتب كالاجتماع ليس شرطا فى بطلان التسلسل فيكون معارضة لدليل الاشتراط الثانى (ان كفى) فى جريان برهان التطبيق فى المرتبة (التطبيق الاجمالى فهو جار فى غير المترتبة) كالنفوس الناطقة المجردة كما يجرى فى المترتبه (بأن) متعلق بجار اى يجرى بأن (يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة) الغير المترتبة كالكف من الحصى (اما ان يكون بازائه واحد من) جملة (اخرى اولا) يكون (وعلى الاول) اى وعلى تقدير وجود واحد من جملة اخرى بازائه (يلزم المساواة) اى مساواة الجزء والكل (وعلى الثانى) اى وعلى تقدير عدم وجود واحد من جملة اخرى بازائه (يلزم الانقطاع) وهو المطلوب قيل توضيحه ان يعتبر ان جميع النفوس الناطقة مثلا جملتان احداهما بدون نفس زيد مثلا والاخرى مع نفسه ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء نفس زيد من الجملة الناقصة كانت الناقصة كالزائد اى مساوية لها والا يلزم الانقطاع انتهى واما الاوضح من ذلك فهذا اعنى بأن نأخذ واحدا من الجملة اولا ونجعله مبدأ للجملة الكبرى ونأخذ واحدا منها ونجعله مبدأ للجملة الصغرى ونجعل الثانى بازاء الاول فعلى هذا اما ان يذهب على هذا الاسلوب الى غير النهاية فيلزم المساواة اولا يذهب فيلزم الانقطاع اى الانتهاء على تقدير عدم الانتهاء (وان لم يكف التطبيق الاجمالى) عطف على قوله ان كفى اى ان لم يكف ذلك فى المترتبة (لم يكن) اى التطبيق الاجمالى (جاريا فى صورة الترتيب) يعنى يلزم ان لايكون جاريا فى صورة الترتيب مع انه جار فيه بالاتفاق ايضا اى كما لم يجر فى صورة عدم الترتيب (اذ) تعليل لعدم الجريان (لا يمكن للعقل) الذى هو آلة الملاحظة (ملاحظة) فاعل لا يمكن (كل واحد واحد) من آحاد الجملة (بازاء واحد واحد مفصلا ودعوى) اى الدعوى من طرف الحكماء ليثبت بها ملازمتهم الممنوعة اى قوله انه لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق (ان) اى دعويهم بأن (هذا الاجمال كاف هناك) اى فى المترتبة (دون الاجمال فى الصورة الاولى) اى فى غير المترتبة (تحكم) اى باطل لانه دعوى بلا دليل (بل) الظاهر ان هذا اضراب عن المحذوف بقرينة الحكم بالتحكم اى ليس لهم ان يدفعوا ما اوردنا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين الاجماليين بل (لهم)

اى للحكماء ان يدفعوا (ذلك) اى ما اوردنا عليهم من المنع والمعارضة (بأنه فى السلسلة المترتبة ينتقل الزيادة الى طرف اللاتناهى فيظهر الانقطاع) اذ لما كان جانب المتناهى منطبقا لايكون فيه زيادة ولما كان متسق النظام لايكون الزيادة فى الاوساط فتعين ان يكون فى جانب اللاتناهى فيظهر الانقطاع فيه ايضا فيكون مافرض لامتناهيا متناهيا وذلك محال وقيل فى توضيحه ان السلسلة الغير المتناهية المترتبة لاشك فى زيادتها على السلسلة المبدئية فوق مبدئها ونفرض التطبيق بنقل الزيادة الى جانب اللاتناهى اذ لايعقل الزيادة فى الاوساط لاتساق نظام الاحاد فلابد ان يكون فى الطرف فيلزم التناهى واما فى غير المترتبة فلامانع من الزيادة لافى الاوساط فلايلزم الخلف كما قال (وفى غير المترتبة لايظهر الانتقال) اى انتقال الزيادة الى طرف اللاتناهى (بل ربما كان الزيادة فى الاوساط) بأن يقع امور كثيرة فى مقابلة واحد وفيه نظر نشأ من قوله ان كل واحد بازاء كل واحد الخ فتأمل (ولى) ياء المتكلم عبارة عن الشارح لانه قال ولى ثابت (ههنا) اى فى هذا المبحث وهو الامور الغير المتناهية (كلام آخر) اى غير الكلام السابق آنفا (سيندفع به) اى بكلامى (هذا الدفع وهو) اى كلامى (ان الامور الغير المتناهية مطلقا) اى سواء كان مترتبة اولا (يستلزم الترتب) اجمل مولانا الكفوى هذا المبحث بقوله وحاصله ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة وهى باطلة ببرهان التطبيق ويلزم من بطلانها بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا انتهى (لان المجموع) اى المجموع الذى لاترتب فيه كالاعداد كالعشرين مثلا (متوقف على المجموع بلاواحد) اى واحد كان مثل التسعة والعشرة (وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر) وهو الثمانية او التسعة مثلا (وهكذا) فكل واحد من تلك المجموعات يتوقف على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية فالامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهيه المترتبة كما سبق آنفا من الكفوى فيجرى التطبيق بين المجموعات اذ هو امور مترتبة موجودة فى الخارج على فرض وجود الامور الغير المتناهية (فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة) كالعشرة والتسعة والثمانية مثلا (يظهر التناهى فى المجموعات والمجموع) كأنه قيل هذا تطبيق المجموعات وليس كلامنا فيه لاتطبيق الاحاد الذى كلامنا فيه فأجاب به اى بقوله والمجموع (الذى ينتهى الى سلسلة المجموعات لامحالة يكون مجموعا لايكون بعده مجموع آخر وذلك) اى المجموع الذى لايكون بعده مجموع آخر (هو الاثنان) لان المجموع الذى هو العشرة مثلا اذا توقف على المجموع الذى تحته بواحد وهو التسعة وهكذا اى التسعة على

الثمانية والثمانية على السبعة وهذا الاجرم يكون العدد الذى ينتهى اليه السلسلة المجموعات الاثنين الذى لاعدد بعده فافهم (فالمجموعات الموجودة هناك) اى عند تطبيق المجموعات المترتبة (ينتهى بعدة متناهية) اى من حيث الاحاد لانه لولم يكن المجموع الاول متناهيا من حيث الاحاد لم يتصور تناهى المجموعات ايضا كما لايخفى (الى الاثنين) متعلق بقوله ينتهى (فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت) هذا تغيير الدليل لاستلزام الترتب (قلت) فى كل جملة غير متناهية وغير مترتبة والفرق بين هذا وماسبق ان هذا جريان التطبيق باعتبار الاعداد العارضة وماسبق جريان التطبيق باعتبار المعدودات المعروضة فلذا قال مولانا قره باغى الفرق بين التقرير الاول والثانى ان التسلسل فى الاول يكون من جانب العلة وفى الثانى من جانب المعلول (لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية) فى التصاعد فى العوارض التى هى المراتب (فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه) فاما ان يلزم الانتهاء اومساواة الجزء للكل وكلاهما باطلان (فان قلت) من طرف الفلاسفة ومنشأ هذا السؤال شيئان احدهما شهرة مااشتهر من ارسطو من ان العدد مركب من الوحدات والثانى كون معروض العدد الاقل جزأ من معروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد الاقل جزأ من العدد الاكثر ومورده الملازمة بين الدليلين (انما يلزم ماذكرت) وهو استلزام الترتيب (لوكان العدد مركبا من الاعداد التى تحته) اى تحت ذلك العدد (وهو) اى كون العدد مركبا من الاعداد التى تحته (مم) اى ممنوع (كا) اى كيف وقد (اشتهر عن ارسطاطا ليس) الزيلى من تلاميذ افلاطون القنوى وارسطو مترجه ويلقب بالمعلم الاول لكونه اول مؤسس بنيان الحكمة ومشيد اركان المعرفة وهو رئيس المشائين والمعلم الثانى هو الفارابى. والتفصيل فى نتايج الفنون ولكنى وقت ما كنت فى ولاية ادرنة كنت اسمع من اهالى تلك الديار مثل علماء كوملجنة ان ارسطاطا ليس كان من اهالى درامة وهى مدينة قريبة من كوملجنة وكانوا يفتخرون به وكل حزب بمالديهم فرحون ويحتمل ان يكون له تفصيل فى تذكرة الحكم فى طبقات الامم ولكنى كنت تركته فى دارى استانبول وكتبت هذا فى بلدة قيصرية وقت ما كنت نائبا هنالك ثم انه روى ان ارسطو كتب لبعض تلاميذه لاتحسبن ان العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولااربعة وستة ولاغير ذلك من الاعداد التى يتوهم تركبها منها لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها

من غير شعور بخصوصات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلاشبهة فلايكون شئ من تلك الاعداد داخلا فى حقيقتها بل هى عشرة مرة انتهى كذا قرره الاستاذ عن بعض حواشى هذا الكتاب فاضبط (ان العدد مركب من الوحدات لامن الاعداد التى هى اقل منه) اى من ذلك العدد ونورسنده بقوله (فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التى تحتها فاما) بكسر الهمزة (ان يقال بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له) اى للعدد (اجزاء متخالفة متغايرة بالنوع فيتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو)اى ذلك العدد (محال واما) عطف على فاما (ان يقال بنفى تركبه منها ولمابطل الاول) وهو تركب العدد من جميع الاعداد التى تحته (تعين الثانى) وهو عدم تركب العدد من الاعداد فهو مركب من الاحاد(قات)رد لما اشتهر من ارسطاطاليس (هذا الكلام) اى كون تعدد الماهية لشئ واحد (انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية) المراد بالصورة النوعية الصورة العرضية التى يحصل بها الاشخاص لا الجوهرية التى يبحث عنها فى الحكمة مغايرة لوحداته (اما اذا كان)العدد (محض الاحاد فلايتصور ذلك)اى كون تعدد الماهية لشئ واحد يعنى ان يكون لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته (وحينئذ) اى حين كون العدد محض الآحاد (يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لابصورة) نوعية(مغايرة لموادها) اى لاحادها (ويكون هذا) اى تمايز كل مرتبة من الاعداد عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط (من خواص الكم المنفصل) يعنى لادليل على خلاف كون كل مرتبة ممتازة عن سائر المراتب بزيادة المواد ونقصانها لجواز ان يكون هذا من خواص الكم المنفصل (والعجب ان بعض المتأخرين) وهو مير صدر الدين (مع تصريحه) اى مع ان ذلك البعض صرح (بأن العدد) اى عدد كان من الاعداد مثل الاثنين والثلثة وغيرهما مما فوقهما من الاعداد (محض الوحدات وليس فيه) اى فى العدد (صورة نوعية) وراء الوحدات (نفى) اى ذلك البعض (تركبه) مفعول نفى يعنى انه قال لايتركب العدد (من الاعداد التى واقع (تحته ومن البين) اى والحال من البين اى من الظاهر والواضح فى هذا التعجب المبنى على عدم المحذور مع هذا الحكم البديهى اثبات للملازمة المذكورة (ان واحدا واحدا) يعنى الاثنين (يكون جزء واحد وواحد وواحد) يعنى الثلثة فلما ثبت كون الاثنين جزأ منا ثلثة فقد ثبت كون العدد جزأ من العدد اذ لافرق بين عدد وعدد آخر

(فثبت)

فى هذا الباب فثبت الملازمة الممنوعة قوله (ثم عدم) الخ ابطال للمنشأ الثانى كما ان قوله ومن البين ابطال للمنشأ الاول (تركب العدد من الاعداد التى تحته كما اشتهر من ارسطاطا ليس (لاينافى تركب معروض العدد مع معروض تلك الاعداد التى تحته) يعنى لو فرضنا ان العدد ليس بمركب من الاعداد التى تحته فالملازمة المذكورة ثابتة قطعا باعتبار المعروضات (فانا نعلم بداهة ان زيدا وعمروا جزء زيد) الاضافة تلاحظ بعد ملاحظة العطف وهو ظاهر (وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو اى معروض الهيئة الاجتماعية) والجزء الصورى انما فسر به لان الكلام فيه والمجموع من جنس هو مجموع غير موجود فلو فسر به لاختل امر الاثنين الآتيين فافهم (مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول) اى المجموع الاول (خارجا من المعروض الثانى) اى المجموع الثانى (وعلى ذلك) اى على ان المجموع موجود آخر سوى الآحاد وعلى ان بعض المجموعات جزء من الآخر (يبتنى مااختاره بعض المحققين) وهو المحقق الطوسى قال به فى شرح الاشارات جوابا عن اعتراض الامام الرازى على الفلاسفة ولذا قال (فى مذهب الفلاسفة) اى مذهبهم فى ترتب الموجودات (من) بيان لما (استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة) مثل الواجب والعقل الاول والثانى الى آخره (دون الاعتبارات العقلية) اى الوجوب بالغير والوجود والامكان فى العقل الاول مثلا * قال استاذنا الكلنبوى وذلك لانهم اى الفلاسفة لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيق لايصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب الذى هو الواحد الحقيقى مصدرا لمعلول واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل الاول باعتبار اوصافه الثلاثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان مصدرا لثلاثة معلولات هى العقل الثانى ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم اسندوا الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف الثلاثة ثلاثة معلولات على نحو العقل الاول الا العقل العاشر اذلم يكن علة لعقل آخر ولا لفلك آخر عندهم بل لما فى جوف فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العنصريات وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد واورد عليهم الامام فخر الدين الرازى فى شرح الاشارات بأن هذه الاوصاف صفات اعتبارية فى التحقيق فان كفت فى التغاير فللمبدأ الاول ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى الاول المفسر عندهم بأن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعالى ارادات مسماة عندهم بالعناية الازلية فيجوز

ان يكون علة للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خلل فى قاعدة ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول وبين اعتبارات العقل الاول مثلا تحكم باطل وأجاب عنه المحقق الطوسى بأن المختار فى مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية التى هى الاوصاف الثلاثة مثلا فان استنادها الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشتهر فى كتبهم وذلك المختار (بأن يصدر عن اوحده) اى عن المبدأ الاول وحده وهو الواجب تعالى (ب) فاعل يصدر اى العقل الاول (وحده وعن ب) اى وعن العقل الاول (ج) اى العقل الثانى (وعن مجموع ا ب ج) اى مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى مايطلق عليه مجموعها حقيقة اومجازا بان يراد اثنان منها (د) اى الفلك الاعظم المتكثرة فى ذاته بان يصدر عن مجموع (ا ب) نفسه المجردة وعن مجموع ب ج هيولاه وعن مجموع ا ج صورته الجسمية وعن مجموع ا ب ج حقيقة صورته النوعية حتى تحصل معلولات متكثرة هى العقل الثانى ونفس الفلك الاعظم واجزاؤه الثلاثة (فى مرتبة واحدة من مراتب الوسايط) اى بواسطة واحدة هى العقل الاول الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة(وعلى هذا يبتنى البرهان المشهور على) متعلق بالبرهان (اثبات الواجب) هذا تأييد آخر لوجود المجموع وراء الآحاد والتأييد الاول مامر من قوله وعلى ذلك يبتنى مااختاره بعض المحقق(من) متعلق بالاثبات او الابتناء (غير توقف) على ابطال الدور والتسلسل هذا مبنى على ماذكره فى الرسالة من ان لهم فى اثبات الواجب طريقين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والآخر لايتوقف عليه وان لزمه بطلانهما بعد ثبوت الواجب ففى الطريق الاول يعلم بطلانهما اى الدور والتسلسل اولا ويعلم ثبوت الواجب ثانيا وفى الطريق الثانى بالعكس (فان محصله) على صيغة اسم المفعول اى فان ما حصله ذلك البرهان بمعنى حاصله وخلاصته (انه لو ترتب) الخ يعنى لولا الواجب فى جملة الموجودات لترتب الممكنات الى غير النهاية اذ الممكن لايستقل فى وجوده واللازم اى ترتب الممكنات الى غير النهاية باطل وكذا الملزوم اى لولا الواجب فى جملة الموجودات فثبت وجود الواجب وهو المطلوب (الممكنات) فاعل ترتب ذاهبة (الى غير النهاية فكل واحد من آحاد السلسلة يكون مستندا الى علته الموجودة) اذ الممكن لايستقل وجوده كما سبق آنفا (فيها) اى فى السلسلة (واما) هذا محل التأييد (المجموع) لكونه ممكنا محتاج الى علة (فعلته اما) بكسرة الهمزة (نفس المجموع او جزئه) اى جزء المجموع سواء كان واحدا او اكثر قال

(بعض)

بعض الافاضل فى هذا المقام فلولم يكن المجموع موجودا آخر غير الاحاد بل هناك
محض الآحاد لما احتاج المجموع الى العلة ولما كان وجه للترديد فى علته فعلم ان وجود
المجموع لازم لوجود الاحاد وهو غير واحد منها وعين جميعها فيلزم من وجود
امرين مثلا وجود ثالث هو المجموع واذا دخل كل من الامرين فى الثلاثة يكون
مجموعهما داخلا فى مجموعها اذ ليس عينه ولا خارجا عنه فقد تم استدلال الشارح
بالبرهان المشهور على مقصوده من وجود المجموع المغاير لكل واحد من الاحاد
ودخول المجموع الاقل فى الاكثر (اوخارجا عنه) اى عن المجموع (والاول والثانى)
اى كون نفس المجموع اوجزئه علة له (باطلان) لانه يلزم ح كون الشئ علة لنفسه
قال شارح المواقف الكلام فى العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والايجاد فلوكان ما قبل
المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة
لنفسه (على مابين) وذكر (فى موضعه) اى فى محله المخصوص وهو فن اثبات الواجب
حيث تمكن فى ذلك الفن قول اهل الحق واليقين هكذا اذ الموجد للشئ لا يكون
نفسه والا لكان موجودا قبل وجود نفسه ولا جزؤه والا لاوجد ذلك الجزء نفسه
لان موجد الكل موجد لاجزائه ومن جملتها ذلك الجزء (فتعين الثالث) وهو
كون علة المجموع خارجا عن المجموع (والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب)
لا الممتنع لانه يجب وجود الموجد فى رتبة الايجاد فلا يكون الممتنع علة فتعين للعلية
الواجب فافهم (و) بعد تحرير ان المراد من المجموع معروض الهيئة الاجتماعية
(لا قدح فى هذا الدليل) المشهور (الابأن يختار) على بناء المفعول اى بأن يختار
القادح الشق الثانى ويمنع بطلانه بعدم لزوم كون الجزء علة لنفسه استناد المجموع
الى جزئه (على مافصلناه فى بعض رسائلنا) وهو الرسالة القديمة له فى اثبات اى فى حق
اثبات الواجب لذاته حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى
غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لماقبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية انتهى وقال
مولانا الخيالى بعد نقل كلام الشارح فلو لم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات
التى تحته اى تحت ذلك المعروض ولم يكن تلك المعروضات موجودات أخر مغايرة
لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما كان لتجويزهم فى البرهان كون الجزء علة
للمجموع وجه ولما كان لاختيارهم فى القدح فيه اى فى البرهان كون جزئه الذى
هو مافوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه اى كون ذلك الجزء معلولا لماقبله
بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجه وهكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام فى هذا

المقام (فعلم) اى صار معلوما من القدح صراحة وبماقبله التزاما كما قال السيلكوتى هذا نتيجة لماسبق من قوله فان مجموع زيد وعمرو الى قوله وعلى هذا يبتنى (ان المتعدد الاقل) كالبيضات الاربعة مثلا (جزء من المتعدد الاكثر) كالبيضات الثمانية مثلا (وماتوهم) اى الشئ الذى توهمه صدر المدققين (من انه) اى الشان (ليس هناك) اى فى الامور الغير المترتبة الغير المتناهية (الا الاحاد) وكل واحد من تلك الاحاد قد وجد علة فى السلسلة ولا شئ هناك يحتاج الى علة بعد الاحاد ثم هذا التوهم منع لقوله فان مجموع زيد وعمرو الخ بل لقوله ومن البين ان واحدا الخ ايضا ويمكن ان يكون معارضة لقوله فعلم الخ ا وهم فاسد مخالف لحكم العقل) قوله مخالف لحكم العقل يجوز ان يكون تفسيرا لقوله وهم فاسد ويجوز ان يكون صغرى القياس المنتج له بأن يقال هذا وهم فاسد لانه مخالف لحكم العقل وكل شئ هذا شانه فهو وهم فاسد فهذا وهم فاسد اذ العقل يحكم بأن هناك غير كل واحد من الاحاد موجود آخر سواء كان شخصا واحدا آخر غير كل منها كما يدعيه المتكلمون والاشراقيون فيما كان الجسم واحدا بالشخص فى ابتداء الخلقة ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة الشخصية والاتصال ليسا بلازمى الوجود الشخصى عندهم بخلاف المشائين اوكان ذلك الموجود الاخر شخصين فصاعدا كما اذا كان متعددا فى ابتداء الخلقة ضرورة ان مفهوم الوجود لا بشرط الوحدة والكثرة كما يصدق على واحد من افراده يصدق على المتعدد من حيث هو متعدد منها والالم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة والعسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات التى لا تصدق على الكل الافرادى بل على الكل المجموع وذلك باطل بداهة وذيل التفصيل فى الكلنبوى فارجع اليه (فان قلت) من جانب الفلاسفة بحسب وجودها فى علمه تعالى لا بحسب الوجود الخارجى بقرينة قوله فيما بعد فان قلت معلومات الله تعالى الخ فيكون معارضة على دعوى استلزام الترتب فافهم (فعلى ماذكرت) من اثبات الترتب بين الامور الغير المتناهية مطلقا اذ من جريان برهان التطبيق فى النفوس وغيرها (يلزم ان يكون معلومات الله تعالى) من حيث يتعلق بها العلم (متناهية والا) اى وان لم يكن معلوماته تعالى متناهية (لانتقض البرهان به) لتخلف مقتضاه الذى هو التناهى (قلت) انا فى جوابك يا ايها السائل من طرف الفلاسفة لا نسلم انه لو صح ماذكرته انا يلزم جريان البرهان فى المعلومات (لانه لو كان علم الواجب) تعالى المتعلق (بالاشياء) التى خلقها (بصور مفصلة) يعنى لو كان علمه تعالى علما متعددا مركبا من علوم متعددة بصور مفصلة (لكان الامر كما ذكرت)

اى لكان معلوماته متناهية (لكن ذلك) اى كون علمه تعالى متعددا مركبا (مم) وانما
كان ممنوعا (لجواز) اى لانه يجوز (ان يكون علم الله تعالى) المتعلق بالاشياء التى
خلقها (واحدا بسيطا) لا متعددا مركبا (كما ذهب اليه المحققون) فان قلت كيف
يعلم بعلم بسيط سائر المعلومات فيقال كما يعرف جواب مسئلة دفعة واحدة من غير
تفصيل ثم يشتغل بالتفصيل (فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق)
فضلا عن اجرائه وذلك لانه على تقدير التسليم لا نسلم جريان التطبيق فانه لا يجرى
الا فى الموجودات الخارجية بالاتفاق وكون تلك المعلومات موجودا كذلك ممنوع
فان من المعلومات ما لم يوجد بعد لا يقال فاذا لا معنى للعلم بها لانا نقول معنى علمه تعالى
بها انه فى الازل عالم به على الوجه الذى سيوجد عليه فافهم (ولذلك) اى ولاجل
جريان برهان التطبيق فى معلومات الله تعالى الغير المتناهية اذا كان العلم بصور مفصلة
(ذهبت الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالى) لا علم تفصيلى ومعنى الاجمال ان يكون
العلم واحدا والمعلوم متعددا عند النفس بحسب الخارج لا بحسب علمه تعالى اذ علمه
تعالى دفعى اى يتعلق بالكل دفعة على قياس ما حققه الشريف قدس سره فى مباحث
الالفاظ من ان اللفظ الموضوع للمعنى المركب اذا لاحظه النفس انتقلت منه الى ذلك المعنى
المركب من حيث هو ويلاحظ ملاحظة واحدة اجمالية فليس هناك انتقالات متعددة
من اللفظ الى اجزاء المعنى المركب بل ليس هناك الا فهم واحد فهو فهم الكل وفهم
كل واحد من الاجزاء فالفهم واحد بالذات مغاير بالاعتبار فالدلالة على الكل لا تغاير
الدلالة على واحد من الاجزاء الا بالاضافة والاعتبار واستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك
على زيد من رأسه الى قدمه دفعة رأيته مع اجزائه برؤية واحدة فاذا نسب هذه
الرؤية الى زيد يسمى رؤيته وان اضفت الى جزء من اجزائه يسمى رؤية ذلك الجزء
(و) ايضا لاجل ذلك (ذهب بعضهم) وهو ابو هاشم منهم اى من الحكماء (الى
نفى علم الله تعالى بالاشياء الغير المتناهية) لكن ذلك النفى بمعنى نفى التعدد فى المعلومات
بحسب العلم لا بمعنى نفى العلم عن بعضها فانه كفر (وتحقيق علم الله تعالى يستدعى) اى
يقتضى (بسطا) اى يحتاج الى البسط والتفصيل (فى الكلام لا يتحمله) اى البسط
فيه (هذا المقام) فاعل لا يتحمل والجملة صفة للبسط فى الكلام فان هذا المقام مبحث
كون كل ما سوى الله تعالى حادثا وليس بمبحث العلم وانما ذكر العلم هنا لحكمة ما كما لا يخفى
(فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية) لان علمه تعالى محيط بالممكنات الغير المتناهية
الموجودة والمعدومة (سواء كان العلم المتعلق بها) اى بتلك المعلومات واحدا

بناء على جواز تعلق العلم الواحد بمعلومات متعددة عند اهل الكلام وفاقا (او) كان ذلك العلم (متعددا) قيل فى تصوير السؤال يعنى سلمنا ان المعلومات بحسب وجودها فى علمه تعالى ليست بمتعددة لكن تلك المعلومات غير متناهية فى انفسها فى الخارج مع قطع النظر عن تعلق العلم فاقول ان هذا التصوير فيه مافيه فتأمل (ويجرى التطبيق) اى يجرى برهان التطبيق (فى المعلومات) فيلزم الانتهاء والحال ان المدعى عدم الجريان كامر (قلت) فى تقرير جواب سؤالك انه (على تقدير حدوث العالم) يعنى اذا قلنا ان العالم حادث (يكون) حينئذ (الممكنات) الماضية (المتصفة) بالفعل (بالوجود الخارجى متناهية) قال بعض الافاضل فى بيان فائدة هذا القيد اعنى قوله المتصفة بالوجود الخارجى متناهية ان هذا اشارة الى ان جريان التطبيق فى المعلومات انما يحصل اذا كانت تلك المعلومات غير متناهية بحسب الوجود فى الخارج او فى العلم تفصيلا ولا يكفى فيه اى فى الجريان كون تلك المعلومات غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها او بحسب وجودها فى العلم الاجمالى فيكون للممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى علما اجماليا لا ينقض به هذا البرهان (لان الحوادث) دليل التناهى (لها) اى ثابت لتلك الحوادث فى نفس الامر (مبدأ) وذلك المبدأ عند البعض العرش الاعظم وعند البعض العلم وعند البعض الكرسى (والحوادث الاستقبالية) التى تحدث فى الازمنة الاتية (لا تبلغ مبلغ اللاتناهى فانها) اى تلك الحوادث الاستقبالية (ليست غير متناهية) بمعنى موجودات بالفعل لا نهاية لها (وان كانت واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها) اى المعلومات (فى علمه تعالى فهى) اى معلومات الله تعالى (متحدة) بصورة واحدة فالجريان مم غير متكثرة فكما لا تعدد فى العلم لا تعدد فى المعلومات فقول الشارح فى بحث العلم ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مبنى على التعدد الخارجى او على التعدد بالامكان لا بالفعل فلا تناقض (وان كان) التطبيق (بحسب وجودها) اى المعلومات (فى الخارج فهى) اى تلك المعلومات متناهية واعلم) هذا اعتراض من جانب الحكماء وتمهيد لبيان فائدة كون علم الله تعالى بالاشياء اجماليا بسيطا على زعمهم (ان المتكلمين) والمراد من المتكلمين ههنا المتكلمون النافون للوجود الذهنى مع القول بعدم ثبوت المعدومات الممكنة فى الخارج كالاشاعرة (ينفون) يعنى ينكرون (الوجود الذهنى) المعتبر عنه بالنسبة اليه سبحانه وتعالى بالوجود العلمى كما اشار اليه مولانا الكلنبوى وقال مولانا المذكور فى شرحه على هامش السيلكوتى على الخيالى ان الوجود الذهنى قد يخصص او وجود فى اذهان

المخلوقات وقد يعمم من الوجود فى علم الخالق بأن يحمل الذهن على مطلق المدرك الشامل للخالق و المخلوق كما جلوه عليه فى اثبات الوجود الذهنى ونفيه * قال السيد الشريف قدس سره الذهن قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة معدة لاكتساب العلوم انتهى * وقال شيخنا واستاذنا اسماعيل الحقى فى الفروق فى بحث العقل الذهن والعقل والنفس واحد بالذات الا انه اذا كان مدركا سمى عقلا واذا كان متصرفا يسمى نفسا واذا كان مستعدا للادراك يسمى ذهنا انتهى * وقال ابو البقاء فى الكليات الذهن القابلية وقد يطلق ويراد به قوتنا المدركة اى قوتنا المعهودة المدركة وهى ما يقال له العقل وهو الشايع وقد يطلق ويراد به القوة المدركة مطلقا سواء كانت النفس الناطقة الانسانية او آلة من آلات ادراكها او مجرد آخر وهذا المعنى هو المراد من الوجود الذهنى انتهى (ويثبتون) عطف على قوله ينفون اى ويثبتون المتكلمون (علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية) بمعنى لا تقف عند حد فى الاستقبال وهى معدومة صرفة ولا يقال ان القول بكون الحوادث غير متناهية ينافى ماسبق من ان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهى اذ لمفهوم منه ان الحوادث متناه لانا نقول ذلك انما هو بالنظر الى الحوادث المتصفة بالوجود الخارجى كما يفهم مما سبق وهذا بالنظر اليها سواء كانت متصفة به اولا كما يشعر به سياق الكلام واشارتنا اليه فى تفسير قوله الغير المتناهية (ولما كان) معطوف على قوله واعلم (من اجلى) اى اظهر (البديهيات) خبر كان قدم على اسمه وهو قوله (ان التعلق بين العالم) بكسر اللام وهو الله تعالى (و) بين (المعدوم الصرف) اى الذى لا وجود له لا فى الذهن ولا فى الخارج محال عند العقل وفى نفس الامر (التجأوا) اى اى اضطروا الى الذهاب (الى القول) اى الى ان يقولوا بمعنى ان يحكموا (بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها) اى وقت حصول تلك الحوادث لا قبله هذا ما ارتكبه ابو الحسين من المعتزلة ولما توجه عليهم ان يقال نفى الوجود العلمى عن المعلومات يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالحوادث فقالوا (وان صفة العلم قديمة والتعلق) اى تعلقها بالمعلومات الحادثة (حادث) ولذا جعلوا معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عند حد كما سبق كمقدوراته تعالى كما شحنوا به كتبهم فاشار الشارح الى بطلان جوابهم هذا بقوله (وانت خبير بأن العلم) مادام انه (لم يتعلق بشئ) من الاشياء (لم يصر ذلك الشئ) الذى لم يتعلق به العلم (معلوما) خبر لم يصر (بالفعل) الباء للملابسة اى معلوما ملابسا بالفعل اى فى نفس الامر كما

ان البصر مالم يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه مبصرا اياه بالفعل والحاصل ان انكشاف الشئ المعين لابد فيه من تعلق العلم ولا يكفى فيه حصول صفة العلم الذى يثبتونه من غير تعلق به والا لكان الواحد فى حال ذهوله عن الاشياء عالما بها وهو بط والحكماء ذلك انكروا علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئى وجميع ذلك لعدم اطلاعهم على ماعليه الامر (فيلزم عليهم) اى الحكماء وانما قال عليهم دون لهم تنبيها بأن اللازم مضر لكونه مخالفا للحق وهو ماارتكبه ابو الحسين البصرى من المعتزلة كما سبق وهو (ان لايكون الله تعالى عالما فى الازل بالحوادث) التى يحدثها بعد (تعالى الله عن ذلك) اى عن ان لايكون عالما فى الازل (علوا كبيرا) يعنى تنزه عنه بالكلية (وفيما ذكرنا) بانا لانسلم انتفاء الوجود الذهنى يعنى فيما ذكرنا من ان علم الله واحد بسيط اجمالى (مخلص) اى خلاص او محل خلاص ونجاة (عن ذلك) اى عن القول بأن لايكون الله تعالى عالما فى الازل بالحوادث قيل انه لايخفى انه لامخلص عنه الا بالقول بأن تعلق العلم الاجمالى بالمعدوم الصرف غير محال وانما المحال تعلق العلم التفصيلى بها مثلا ان الله تعالى عالم فى الازل بأن جميع ماسوى الله حادث وهذا الحكم سرى لزيد الموجود فى زمان الاستقبال المعدوم الصرف فى الازل فالله سبحانه عالم فى الازل بجميع الحوادث المعدومة بالعلم الاجمالى بهذا المعنى (فان قلت) فى مقام الابطال لسند الشارح وهو قوله فيما سبق لجواز كون علم الله تعالى بالاشياء بسيطا اجماليا (العلم الاجمالى ليس علما بالفعل بل) هو علم (بالقوة) ولذا قالوا ان العلم بالقاعدة الكلية ليس علما بالاحكام الجزئية المندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القريبة الى الفعل والعلم بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها بضم صغرى سهلة الحصول (فيلزم) اى فعلى تقدير عدم كون الاجمالى علما بالفعل بل هو علم بالقوة يلزم عليك (المحذور المذكور) وهو كون الواجب غير عالم بالحوادث فى الازل (قلت) مآله منع لقوله ليس الخ واثبات للسند المذكور انه (قد حقق فى موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل) وماذكر فى شرح التجريد انه متوسط بين القوة المحضة وبين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل فلاينا فى ذلك على تقدير تسليمه لان للعلم الفعلى مرتبتين فافهم ثم ان هذا اى قوله قد حقق الخ جواب بمنع عدم كون العلم الاجمالى علما بالفعل مستندا بتحقيقه فى محله بأن للعلم الاجمالى قسمين كما ذكر آنفا فى بيان نفى المنافاة قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما توهم السائل وهذا القسم محال فى حقه تعالى وقسم لايستلزم ذلك اى الجهل المذكور بل جميع التفاصيل معلومة للعالم ومع ذلك ليس لها للتفاصيل صور متعددة اى علوم

(متعددة)

متعددة متعلقة بها بل العلم المتعلق بتلك التفاصيل وقع عليها كأنه لمعة برق وجميعها اى
التفاصيل موجودة فى العلم بصورة واحدة منه ولذلك جوز ثبوت العلم الاجمالى له
تعالى القاضى الباقلانى والمعتزله وجمع الحكماء وهم المراد من المحققين فى كلامه فيما قبل
(وهو) اى العلم الاجمالى (التعقل البسيط) اى ليس له اى للتعقل اجزاء وتفاصيل
بالفعل هذا ظاهر عند القائلين بأن العلم صفة للذات (واما) عند القائلين بأنه نفس
التعلق ففيه اشكال فتأمل (الذى يجعله الفلاسفة) اذا حصل فينا (مستفادا من
المبادى العالية) حيث جعلوا للنفس الناطقة اربع مراتب رابعها العقل اى التعقل
المستفاد من العقل العاشر فى مشهورهم ومن الواجب تعالى فى تحقيقهم كما سيجئ منه
ولذا جمع المبادى (والتفصيل) اى تفصيل المعلوم مأت بذلك العلم الاجمالى وتميز
بعضها عن بعض بحيث يكون معلوما مأت بصور اى بعلوم متعددة تفصيلا (انما هو
للنفس من حيث هى نفس قالوا والتعقل الاجمالى للمبادى هو الخلاق للصور التفصيلية
فى الخارج) اى المعينة الخارجية والذهنية لان جميع انحاء الوجود معلول خارجيا
كان اوذهنيا وقد اشار اليه فى الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالى فينا مبدأ
للتفصيلى كذلك العلم الاجمالى علة للصور التفصيلية فى الخارج وفى المدارك السفلانية
انتهى (ولك) جائز اونافع (ان تقول)فى مقام التأييد لكون العلم الاجمالى علما بالفعل
(ان التعقل الاجمالى فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية فى اذهاننا) فلو لم يكن التعقل
الاجمالى فينا علما بالفعل لم يأت منه هذه المبدئية ولما قيل للشارح رحمه الله تعالى لاى
شئ طولت هذا المبحث بحيث انه كاد ان ينفر الغائص فيه فقال بالواو الاستينافية
(وانما اشبعنا) اى طولنا وكثرنا (الكلام) اى الاسئلة والاجوبة والمنوع والمعارضات
والنقول فلا يخفى ما فيه من تشبيه التكثير بالاشباع اى جعل الاكل شبعانا
والمخاطب بالاكل والكلام بالطعام فى هذا المقام اى فى رد دليل الحكماء الذى عولوا عليه
فى اثبات القدم حيث أجاب بالوجوه الخمسة التى انقلع بها مذهبهم المبنى على تعاقب
الاستعدادات الغير المتناهية والاوضاع الفلكية (لانه) اى بطلان قدم العالم بثبوت
حدوثه (من العقايد الدينية) التى هى مدار النجاة بالكلية اذ يتفرع عليه صحة فناء العالم
ووقوعه فلذا عقبه به ويدور عليه وقوع الحشر وثبوت النشأة الاخرة ومافيه
من السؤال والحساب وغير ذلك من السمعيات المنقولة (و) الحال انه (قد كثر فيه)
اى فى هذا المقام (تعارك) اى اجتماع (الاراء) جمع رأى (وتصادم) اى تساقط
(الاهواء) اى الميول (ولم يأت جمهور المتكلمين فى هذا المبحث بشئ يتعلق بقلب

الاذكياء) فيه ايماء الى ان حضرة الشارح رحمه الله اتى بما يتعلق بقلوب جمهور المتكلمين كما أشار اليه بقوله (بل اجتهدوا) اى المتكلمون بالغوا فى الجهد والسعى (فى ايراد المنوع) جمع المنع اى فى سرد الادلة للمنوع البعيدة (التى يأباها) اى لا يقبل تلك المنوع (الطبع المستقيم) وهو طبع الاذكياء (اشد الاباء فبقى نفوس الناظرين فيها) اى فى تلك المنوع البعيدة (مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة التى اوردوها) اى المنوع (ايضا) اى مثل نفوس الناظرين فيها (شانهم ذلك) اى ميل نفوسهم الى مذهب الحكماء (بلا امتراء) اى بلا توقف ولا شك الى ان ما اتاه فى هذا المبحث قريبة من المطلب ومن الطبع فلا يأباها اصلا ولم يبق نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل اعرضوا عنه لما علموا انه لا يستند الى اصل اصيل وليس شانه اى الشارح الميل الى ذلك المذهب لانه ابطله بأبلغ وجه ولا يخفى على من كان على البصيرة من اول البحث الى هنا ان الشارح رحمه الله وان ذهب مع الحكماء فى بعض المحال لكن لا للقبول بل للاطلاع على كنه مقالهم ونهاية مستندهم ويشهد على ذلك انه فى النهاية يضيق عليهم فى دعواهم القدم وغيرها واعلم انه تمت ههنا الجملة المعترضة التى اولها واعلم ان الفلاسفه الخ (ثم اقول) اى بعد ابطال دليلهم على القدم اقول فى بيان حدوث العالم بأن الزمان متناه واذا كان متناهيا كان كل ماهو واقع فيه حادثا (كما ان البعد) اى الطول والامتداد المكانى (متناه) باتفاقنا واتفاقكم يا ايها الحكماء (و) الحال (مع ذلك) اى مع ذلك الاتفاق فى ذلك التناهى (يقع) وفى بعض النسخ ارتكز قال فى مختار الصحاح ركز الرمح اى غرزه فى الارض وبابه نصر انتهى اى ينتصب على وجه التمكن (فى العقل المشوب) اى المخلوط (بالوهم) الذى هو سلطان القوى ومتسلط على مدركات العقل حتى فسر به الذى يوسوس فى صدور الناس ومن اجل تسلطه عليها انه يقول مع لعقل الميت جاد والجماد لا يخاف منه ويركض عند الانتاج على عقبيه فلا يقول فالميت لا يخاف منه كما هو مقتضى القياس ومقول العقل بل يقول ويصر على ان الميت يخاف منه وظاهر ان الاصرار عناد منه لانه خالف لنتيجة القياس البديهى الانتاج (ان ههنا امتداد) الجملة فاعل يقع (غير) صفة الامتداد (متناه) مضاف اليه لغير (والعالم) اى العالم الخاص وهو الارض والسماء (واقع فى جزء من اجزائه) اى من اجزاء ذلك الامتداد (كذلك) اى كما ان البعد المكانى متناه والحال كما ذكر كذلك (الامتداد الزمانى متناه) اى منته الى حد فى الحقيقة (وان) وصلية (كان الوهم) المتصف بالصفة المذكورة

قوله الى ان ما اتاه متعلق باشار (منه)

(يأبى) اى لايقبل بل ينفر (عن تناهيه) اى عن تناهى الامتداد الزمانى (ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه) اعلم ان فى بيان الزمان عند الحكماء اربعة مذاهب لانه عبارة عن جوهر مجرد غير قابل للعدم لذاته عند قدماء الفلاسفه وهو على المذهب الثانى عبارة عن الفلك الاعظم وعلى المذهب الثالث عبارة عن حركة الفلك الاعظم وعلى المذهب الرابع عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم وهذا هو المختار وهو مذهب ارسطو وهو قديم عندهم (كما يأبى) وفى بعض النسخ هذا الى قوله فكما لاعبرة ساقط (عن تناهى الامتداد المكانى) قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات ان المكان عند القائلين بالجزء اى الجزء الذى لايتجزى غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى وهو مايعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير واما الحيز فهو عندهم الفراغ الموهوم المشغول بالمتحيز الذى لولم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى (ويتوهم ان ههنا) اى فى البعد المكانى (امتدادا مكانيا غير متناه فكما لاعبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكانى) بأن الامتداد المكانى غير متناه (لاعبرة به) اى بحكم الوهم (فى الامتداد الزمانى) بعدم التناهى (ايضا) اشارة الى ابطال الفرق (وقولهم) فى اثبات الان السيال الخ هذا اشارة الى رد استدلال آخر للحكماء على قدم العالم بان الزمان امتداد يتقدم بعض اجزائه على بعض وكل امتداد كذلك فله راسم موجود والراسم هو الان السيال فيلزم قدم الحركة والمتحرك بناء على مالايتناهى الامتداد فمنع كبرى القياس مثلا (انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض) كتقدم الجمعة على الخميس ورمضان على شوال والسنة الماضية على هذه السنة والمراد هنا بالزمان هو الزمان الذى هو فوق الزمان الذى هو مقدار حركة الفلك والحاصل ان الامتداد الذى يثبته الوهم بجزم العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض فلامحالة يكون له راسم ومنشأ فيكون فى نفس الامر كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار (ولايكون الامتداد) المكانى وغيره (كذلك الا اذا كان له) اى للامتداد (راسم موجود) وهو غير موجود فى الامتداد المكانى فلاتقدم ولاتأخر فيه اى فى الامتداد المكانى قوله (ممنوع) خبر المبتدأ المذكور وهو قوله وقولهم (فانا نجزم) اثبات الممنوعية وفيه تسليم انه لاراسم هنا اى فى الامتداد المكانى لكن التقدم والتأخر مجزوم بهما كما قال (فى الامتداد المكانى ايضا) اى مثل الامتداد الزمانى (بالتقدم) متعلق بنجزم (والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة) بالنسبة الى مبدأ معين كمركز

العالم (من غير ان يكون له) اى للامتداد المكانى (راسم موجود قوله (بل نقول) ترق من المنع الى الاستدلال وقيل انه ترق من التمثيل الى التحقيق واقول ولكل وجهة فتامل (توهم هذين الامتدادين) اى الامتداد الزمانى والمكانى (مركوز) لايخفى مافيه من الاستعارة المكنية بتشبيه الوهم فى الذهن بالرمح او بشئ آخر من شانه ان يركز واثبات مايلازمه ويلايمه له بقوله مركوز وبذكر التوهم الذى هو المشبه وبارادته دون المشبه به الذى هو الرمح وشبيهه * فان قلت لم لم تقل ان المشبه هو الامتدادان المذكوران قلت ان المركوز انما هو التوهم لا الامتدادان لان التوهم يرتكز اولا ثم يتعلق الى مايتعلق هو به من الموهومات مثل العلم الذى يحصل فى الذهن اولا ثم يتعلق بالمعلومات * فان قلت هذا يخالف لقول المنطقيين فى تعريف العلم بأنه حصول صورة الشئ فى العقل * قلت فيه تسامح لان حصول تلك الصورة فيه انما وقع بتعلق العلم به فتكون تلك الصورة معلوما لا علما * فان قلت انهم قالوا حصول صورة الشئ لا صورة الشئ قلت نعم وهو مرادى لان الحصول انما يكون بالمحصل وهو العلم اعنى انه شئ اعطاه الله لمن قام هو به فيكون سببا لحصول صورة المعلوم كما لايخفى على كل عاقل منصف متأمل (فى فطرة الوهم) ولكن البراهين والادلة (تقتضى امتناعهما) اى عدم وجود الامتدادين المذكورين قوله (واذا كان) استدلال على بطلان قولهم ان كل متقدم لايجامع معه المتقدم والمتأخر فهو تقدم زمانى براسم موجود بعد الاشارة الى منعه (الزمان متناهيا لم يكن قبله) ظرفية زمانية وهمية (شئ) اى لم يوجد هناك شئ لازمان ولا حادث آخر فيه فى الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم زمان آخر يجعله الوهم ظرفا لعدمه فى الواقع (لالانه) اى لالان الزمان (غير متناه) كما زعم به الحكماء بل الزمان متناه ومنقطع كما هو الحق وذلك كائن (كما انه ليس فوق المحدد) اى محدد الجهات (شئ لالان المكان غير متناه) الى حد من الحدود بل هو متناه اليه بالضرورة الفاء فى قوله (فالله) تفريعية وبالجملة فقد ثبت ماقاله المتكلمون بالبراهين القطعية من ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس بتقدم زمانى بل ذلك نوع آخر من التقدم ويتفرع عليه ان تقدم الواجب تعالى على الزمان من ذلك النوع كما قال فالله (متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو) اى بنوع (آخر من التقدم) ولايبعد ان يسمى) ذلك النوع الاخر من التقدم تقدما ذاتيا مثل تقدم بعض الاجزاء على بعض فان ذلك التقدم بالذات لا بالزمان (مغايرا للاقسام) الخمسة المشهورة اعنى التقدم بالزمان والتقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالشرف والتقدم بالرتبة

(كما)

(كماذكره المتكلمون) فهذه اشارة الى قوله ثم اقول الى هناك اوالى قوله واجيب عن هذا الدليل بوجوه الى هنا (مقدمات) تتركب منها الادلة الصادقة المنتجة صادقا (اذالاحظها) الطالب (الزكى) لاالغبى (انقلع) اى انقطع من الاصل (من نفسه) اى من ذهنه (الركون) اى الميل بأدنى مرتبة ومنه قوله تعالى ولاتركنوا الاية (الى) جانب (المذاهب الباطلة) الذى ذهب اليه الحكماء الحمقاء الاغبياء الذين صرفوا اذهانهم الى الباطل دون الحق (فى هذا المطلب) اى فى الحكم بحدوث العالم (و) لكن انما يكون ذلك بهداية الله الهادى وبتوفيق الله الموفق لابمجرد العقل اذهو وحده لايهتدى الى الحق (بل الله الموفق) ذوالجلال (لماهوخير و كمال) اللهم وفقنا بالخير فى كل حال وبعدنا عن كل شر وضلال قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿ وعلى ان العالم قابل للفناء ﴾ الواو عاطفة على قوله السابق على ان العالم حادث اوعلى ماقبله من قوله اجمع الخ اى واجمع السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة على ان العالم قابل للفناء ٭ فان قلت لم ترك الشارح بيان العطف يعنى لم لم يبين العطف ههنا وقد بينه فيماسيأتى قلت ٭ ان الحكم بحدوث العالم ملزوم والحكم بفناء العالم لازم له ووجود الملزوم مستلزم لوجود اللازم فلذا ترك تفسير المعطوف وجعل هذه المسئلة اعنى مسئلة فناء العالم فرع المسئلة حدوثه ومع ذلك يناسب بيانه للايضاح فبينته انا فافهم ثم المراد بالعالم جميع ماسوى الله تعالى كماسبق اى كل عالم بجميع اجزائه قابل للفناء كما يقتضيه الاستدلال على الوقوع المستقبل بالاية الاتية وفسر الشارح الفناء بقوله (اى العدم الطارى) اى العارض (على الوجود) اى سيكون العالم معدوما باعدام الله اياه بعدان كان موجود بايجاد الله اياه لحكمة بالغة تقتضى ذلك الايجاد والاعدام من الملك العلام (واختلفوا) واعلم الاختلاف على قسمين قسم فى ذات الفناء وقسم فى صفة الفناء بعد الاتفاق فى وقوع ذاته اما المخالف فى الاول فهو الفلاسفة لانهم زعموا بقدم العالم فلا يقولون بالعدم والجاحظ من المعتزلة والكرامية واما المخالف فى الثانى اى (فى) صفة (وقوعه) فهم من ذكرهم الشارح بقوله (فقال بعضهم) اى بعض المختلفين فى كيفية وقوع ذلك العدم الطارى وهم جمهور الاشاعرة وابوعلى وابوهاشم من المعتزلة (انه) اى طريان العدم على ما اوجده الله فى الماضى (سيقع) قريبا فى الاستقبال لان كل آت قريب (لقوله تعالى كل شئ هالك) اى فان (الاوجهه) اى ذاته تعالى مع صفاته القائمة به هذا دليل لمطلق الوقوع فى الاستقبال بناء على ان صيغة الفاعل مجاز فى الاستقبال (ونظائره)

اى ولامثال قوله كل شئ الآية كقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك الآية (ويلزمهم) هذا معارضة لقولهم انه سيقع اى قولهم بذلك يستلزم شيئا هو (فناء الجنة والنار) مع ان اكلها دائم وظلها (و) يلزم فناء (اجزاء ابدان الانسان) بالكلية مع ان ابدان بعض الانسان كابدان الانبياء عليهم السلام وبعض اجزاء بدن سائر الانسان كالارواح على ماعدذلك جزأ منه لاتفنى بل يعيدالله روحهم اليها ويجمع الاجزاء المتفرقة (وان الله تعالى) معطوف على ماقبله من المعارضة (يعيدها) اى الجنة والنار والابدان (بعد الاعدام) اى بعد اعدامهم قال استاذنا الكلنبوى قوله ويلزمهم فناء الجنة الخ ان حمل على معنى انه يلزمهم فى مدعاهم فنائهما فهو معارضة بأن يقال لوانعدم الكل لزم ذلك وان حمل على انه يلزمهم فى استدلالهم بهذه الآية بأن تحمل على المعنى الذى فهموه اى العدم الطارى فهو نقض اجمالى بأن ذلك الاستدلال مستلزم لخصوص الفساد اى فناء الجنة والنار وفناء اجزاء ابدان الانسان انتهى (ولايرد) يحتمل الاخبار والانشاء (عليهم) اى على الذين لزمهم فناء الجنة والنار (ان) مع اسمه وخبره فاعل لايرد (ادريس عليه السلام) الان ساكن فى الجنة لقوله تعالى ورفعناه مكانا عليا (وهى) الجنة (دار الخلود) اى دار الدوام والبقاء لقوله تعالى فادخلوها خالدين لادار الزوال والفناء (ويلزم على هذا) اى على القول بفناء الجنة والنار (فناؤه) فاعل يلزم اى يلزم فناء دار الخلود (اذ) علة لقوله ولايرد (لهم) اى كائن لهم اوجائز لهم (ان يقولوا) فى مقام دفع الوارد عليهم (انها) اى الجنة ونظيرها من النار (دار الخلود) صحيحا ولكن (بعد استقرار اهل النار والجنة كل) بدل من اهل والجنة (فى) متعلق بالاستقرار (مقرهم) اى فى محل قرارهم وسكونهم منها (يوم الحساب) على موجب قوله تعالى فريق فى الجنة وفريق فى السعير ثم انى رأيت ان اذكر هنا مافى شرح المواقف ممايتعلق من هذا المقام مناسبا لزيادة الايضاح المقصد الثانى فى جهة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لايجوز عدمه لما تقدم فى بيان حدوث الكون من ان القديم لايجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هى قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل الوجود كالعدم بعد الوجود لاتمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز عليه احدهما جاز عليه الآخر فقد جوز الفناء واما وقوعه فقد توقف عليه بعضهم واول الايات الدالة عليه لم يخالف فى ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث العالم قالوا انها ابدية ممتنع فناؤها ودليلهم

على ذلك ماشرنا اليه فى امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه فى الاجسام فقالوا
لوعدم الجسم بعدها لكان عدمه امالذاته واما لامر آخر وجودى اوعدمى الى آخر
مامر هنالك والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت اليه تجده مع جوابه المذكور هنالك
محضرا عندك فلاحاجة الى اعادتها (وقال الامام حجة الاسلام) محمد الغزالى قدس
سره العالى منعا للدليل المذكور بعد المعارضة والنقض وحاصله جواب لقوله ولا
يلزم على هذا فناء دار الخلود (فى الاحياء) اى فى كتابه المشهور باحياء العلوم (الممكن)
اى كل ممكن من حيث هو ممكن (فى حد ذاته هالك دائما) وانما قال دائما يعنى وانما اتى
بالقضية الدائمة لان الشئ اذا كان ممكنا فهو يغاير الواجب دائما فيكون هالكا فانيا
دائما (وقال فى مشكوة الانوار) اسم رسالة للامام ابى حامد بن محمد بن محمد الغزالى الطوسى
وهى رسالة على ثلاثة فصول فى قوله تعالى الله نور السموات والارض مع قوله صلى الله
تعالى عليه وسلم ان لله تعالى سبعين الف حجاب كتبها لبعض احبابه الفصل الاول فى بيان
ان النور الحق الفصل الثانى فى بيان المشكاة والمصباح الفصل الثالث فى معنى قوله عليه
السلام ان لله سبعين الف حجاب (ترقى العارفون) اى الواصلون الى علم حقيقة
الحال فبنتيجة هذا القول وحدة الوجود (من حضيض المجاز) اى من اسفل المجاز
(الى ذروة) اى الى اعلى (الحقيقة) ولا يخفى مافيهما من الاستعارة (فرأوا) اى
العارفون عقيب الترقى (بالمشاهدة العيانية) اى البديهية لا بطريق النظر الغير الخالى
عن الشكوك (ان ليس) الموجود الحقيقى (فى) عالم (الوجود الا الله تعالى)واطلاق
الموجود على الممكنات مجاز بطريق اى بعلاقة المظهرية فالوجود الحقيقى وحد
ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها عند التجلى لا باختلاطها
والحلول فمادام ذلك التعلق باقيا يطلق عليها اسم الموجود مجازا بعلاقة المظهرية
واذا انقطع ذلك التعلق لايطلق عليه اسم الموجود (وان كل شئ) من الاشياء
(هالك الاوجهه)اى ذاته وصفاته تعالى(لانه) اى لان كل شئ مماسواه (يصير
هالكا فى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا) اعلم ان هذا المذهب مذهب وراء
طور العقل لاطريق اليه الا المكاشفة (وذهب) طائفة (الكرامية) الى انه اى ان
العالم لايقبل الفناء (وان) وصلية (لم يخالفوا) اى الكرامية لاهل الحق (فى حدوثه)
اى العالم وان اردت الورود الى مضمار التفصيل فارجع الى تحقيقات استاذنا الكلنبوى
فانه فصل تفصيلا وان طول المبحث تطويلا ولكنه اتى بأحسن مقيلا جعل الجليل
مورده سلسبيلا (ثم اشار المصنف الى مسئلة اخرى) بعد ما اشار الى مسئلة حدوث

العالم وقبوله للفناء (بقوله) الآتى فقال ﴿ وعلى ان النظر ﴾ (اى اجمع اهل الحق) وهو الاشاعرة ومن اتفق معهم وباءت التفسير قوله شرعا اذ النظر واجب عقلا عند المعتزلة وسائر الفرق دخلوا فى ائمة المسلمين لانهم وان لم يكونوا من اهل الحق لكنهم من المسلمين لكونهم من اهل القبلة فلولم يفسر هكذا لزم خلاف الواقع وهو ان النظر واجب شرعا عند المعتزلة هذا مراد الشارح لكن ان اريد من ائمة المسلمين مالم يشمل لغير الفرقة الناجية مثل الاشاعرة لم يحتج الى هذا التفسير والله سبحانه وتعالى اعلم (على ان النظر) قال فى شرح المواقف وهو اى النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره وقال الشارح (و) النظر (هو الفكر) اى ترتيب امور معلومة ﴿ فى معرفة الله تعالى ﴾ قيل اى فى دلائل معرفة الله تعالى فحينئذ لاحاجة الى قوله الاتى فى تعليلية تأمل انتهى وقال الشارح (اى لاجل معرفته) تعالى (فنى) اى لفظ فى المذكورة ههنا (تعليلية) لاظرفية يعنى مستعملة فى المعنى المجازى وهو معنى العليلية بتشبيهها بالظرفية فى ابتناء احد طرفيهما على الآخر كابتناء البناء على مكانه استعارة تبعية فان قلت مافائدة ذكر فى الموضوعة لمعنى الظرفية واستعمالها فى معنى العلية مجازا قلت هى اى فائدة ذلك المجاز الاشارة الى ان لايكون النظر لغرض آخر غير المعرفة الالهية اذ لايكون البناء بلامكانه ويجوز ان تكون الاشارة الى شئ آخر وهو ان للمعرفة طرفا آخر غير النظر لان المعرفة شاملة للنظر وغيره كشمول الظرف لغيره من المظروفات فيكون اشارة الى ماسيجئ من طرف الشارح رحمه الله من ان النظر انما يجب على من كان المعرفة نظرية بالنسبة اليه ثم ان كون فى تعليلية كائن (كما فى قوله عليه السلام عذبت) على بناء غير الفاعل اى تعذب فى يوم القيامة (امرأة فى هرة) اى لاجل انها حبست هرة فحصلت منه اذية للهرة والله ينتقم للمظلوم من الظالم ثم ان هذا يحتمل ان يكون للتحذير على التقدير او اخبارا عن الواقع فافهم * اعلم ان لفظ الحديث فى المصابيح هكذا عذبت امرأة امسكتها حتى ماتت من الجوع لم تكن تطعمها ولاترسلها فتأكل من حشاش الارض وفى المشارق هكذا عذبت امرأة فى هرة ربطتها ولم تطعمها ولم تسقها ولم تتركها تأكل من حشاش الارض قال ابن ملك فى شرحى المشارق والمصابيح قيل ان هذه المعصية صغيرة انما كانت كبيرة بالاصرار انتهى فأقول يجوز التعذيب على الصغيرة عند اهل الحق فيكون الحديث مثبتا لهذا الجواز فى ضمن اخبار الوقوع والله اعلم ولما كان المعرفة المضافة الى ذات الواجب تعالى على طريق اضافة المصدر الى مفعوله منحصرة فى التصور بالكنه او بوجه ما

خرج عنها التصديق بوجوده تعالى وصفاته توجه على المصنف ان ذلك التصديق واجب ايضا فدفعه بقوله (والمراد بمعرفته) تعالى (ههنا) اى فى مقام اثبات وجود معرفة الله تعالى (هو التصديق بوجوده) تعالى (وصفاته الكمالية) اى وهو التصديق بصفاته الدالة على كماله (الثبوتية) ككونه حيا عالما قادرا (والسلبية) ككونه غير ميت وجاهل وعاجز مثلا (بقدر) اى على قدر (الطاقة البشرية) اى على مقدار ما يقتدر عليه كل مكلف مع الشواغل الضرورية الشرعية كالاشتغال بتحصيل النفقة واللوازم السائرة المشروعة لنفسه وعياله وباداء سائر العبادات فان تحصيل العقائد الحقة ثابت فى وسع كل مكلف بالمعنى المذكور ولو بأدلة اجمالية فمن ترك ما هو ثابت فى قدرته البشرية فعليه وزره كالفرق الضالة واما ما هو خارج عن وسعه فهو معذور فى عدم الاشتغال بتحصيله فلذا قيد الشارح بقوله بقدر الخ (واما معرفة الله) اى ان يعرف (بالكنه) اى بكنهه اى بحدوده وتشخصه (فغير واقع) اى غير ثابت وباعث التفسير استعمال الواقع فى معنى الساقط ايضا (عند المحققين) من الفرق الاسلامية وغيرها * ثم انه اطلق فشمل انه غير واقع فى هذا العالم وفى الجنة وكذا حال المصنف فى المواقف حيث قال ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر عند جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم حيث لم يقل غير معلومة فى هذا العالم او نحوه فشمل وقد قال الاستاذ الخيالى رحمه الله فى النونية * حقيقة الحق لم تعقل بعالمنا * لكن ترددهم فى دار رضوان * وهذا يفيد انها لم تعقل فى هذا العالم اتفاقا والخلاف فى الجنة والمخالف كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة حيث قال فى المواقف وقد خالف فيه كثير من المتكلمين الخ وهذا القول وان لم يفد ان الخلاف فى الجنة لكن لا يأباه ايضا نظره رفع الايجاب الكلى مثل ليس كل حيوان بانسان فانه وان لم يفد ان بعض الحيوان انسان لكن لا يأباه بالنظر الى مفهومه بقى شئ ان اضافة الجمهور الى المحققين فى عبارة المواقف ان كانت للبيان فيطابق ما قاله الشارح هنا ما قاله المصنف هناك والا فلا هذا ومنهم من توقف فى ان حقيقته تعالى واقع ام لا كالقاضى ابى بكر وضرار بن عمرو كذا فى شرح المواقف (ومنهم) اى من المحققين (من قال) اى حكم (بامتناعه) اى حصول المعرفة عقلا (كحجة الاسلام) وهو الامام محمد الغزالى قدس سره العالى (وامام) اى وكامام (الحرمين) وهو استاذ حجة الاسلام (والصوفيه) قال فى شرح المواقف ان كلام الصوفية فى الاكثر مشعر بالامتناع ففى العطف شئ (والفلاسفه ولم اطلع) اى والحال لم اطلع انا (على دليل منهم) اى من المحققين

يدل (على ذلك) اى على الامتناع (سوى ماقال ارسطو فى عيون المسائل) اى فى كتاب له المسمى بعيون المسائل (انه) اى الشان (كما تعترى) وتعرض (العين) مفعول تعترى (عند التحدق) اى عند النظر بالدقة (فى) متعلق بالتحدق (جرم) بكسر الجيم اى فى شخص (الشمس) المحدود بطولها وعرضها (ظلمة) فاعل تعترى وكدورة (تمنعها) اى تمنع تلك الظلمة والكدورة العين (عن تمام الابصار) اى عن احاطة النظر المتعلق بالشمس كذلك تعترى العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة) فاعل تعترى ودهشة تمنعه اى تمنع تلك الحيرة والدهشة العقل (عن اكتناهه) اى عن التصور بكنهه سبحانه وتعالى (وهو) اى ماقاله ارسطو (كما ترى) انت يا أيها المخاطب (كلام خطابى) وهو قياس مؤلف من مقدمات مقبولة عند شخص معتقد فيه (بل شعرى) وهو قياس مؤلف من مقدمات تنبسط منها النفس او تنقبض قيل ان الكلام الخطابى يفيد الظن والشعرى يفيد الوهم كما قال المولى الكلنبوى من ان الخطابى لا يحصل به الا الظن الغالب الغير الكافى فى المطالب الكلامية والشعرى لا يحصل به الظن ايضا بل مجرد انقباض النفس عن التصدى للاكتناه وذلك لان دوام الاعتراء المذكور للاذهان يفيد الظن لكن بعد تدقيق النظر والرجوع الى ماذكره الاشاعرة من انه تعالى قادر على جميع الممكنات المستندة اليه تعالى ابتداء وبلا شرط يظهر بطلان الامتناع وامكان زوال الحيرة المانعة عن الاكتناه لانه تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه فى بعض العقول بل فى الكل (وقد يستدل) اى وقد يتخذ دليلا (على امتناعها) اى على امتناع المعرفة بالكنه لا يقال ان هذا مناف لما سبق وهو قوله لم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال الخ لان هذا الاستدلال ليس منهم بل من غيرهم فلا منافاة (بأن حقيقته ليست بديهية) وذلك بالاتفاق للقطع بأنه غير متصور تصوراً حسيا ولا وجدانيا ولا حدسيا ولا عقلا فلا يكون ضروريا كذا قالوا وهو مم مستندا بما سيشير اليه الشارح (والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه) اى الاستدلال (ظاهر) اوضح مولانا الكلنبوى هذا الكلام بقوله يعنى ان العلم بكنه الواجب لو حصل لاحد فاما ان يحصل بداهة او كسبا والكل محال وكذا الملزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهيا بالضرورة بالنسبة الى شخص والى وقت فلا يحصل لاحد فى وقت بالضرورة . واما الثانى فلان الكسب اما بحد تام او ناقص وهو محال مستلزم لتركب الواجب لوجوب تركب الحد من الجنس القريب او البعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه (واما) الحد الناقص

(للبسيط)

للبسيط بمفرد فمحال بداهة فان ذلك المفرد ان كان عين ذاته يلزم توقف الشئ على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالاجمال والتفصيل كما فى المحدود والمركب مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل رسما او مفهوما آخر غير محمول عليه * واما برسم تام او ناقص ولا شئ منهما بما يفيد الكنه بالضرورة (لان البساطة العقلية محتاجة الى البرهان) يعنى سلمنا انه بسيط خارجا ولكن لا نسلم انه بسيط عقلا ايضا فان ادعيتم انه بسيط عقلا كما فى الخارج فهذا يحتاج الى دليل فأتوا ببرهانكم ان كنتم صادقين فلذا قيل ومن جملة ما ذكروه انه لا يجوز ان يكون الواجب مركبا لا بحسب الخارج ولا بحسب العقل والا لزم ان يكون ممكنا لانه لو كان مركبا لكان محتاجا فى ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشئ غيره والمحتاج فى نفس الامر الى غيره ممكن واجيب بانا لا نسلم ان المحتاج فى نفس الامر الى الغير ممكن بل هو المحتاج فى الوجود الخارجى ومنها اى ومن جملة ما ذكروه انه لو كان مركبا فى العقل ولم يكن مركبا فى الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا واجيب بأن الكلام فى التصور ولا حكم فيه يعتبر مطابقته او لا مطابقته انتهى (وعدم افادة الرسم الكنه) مفعول الافادة المضافة الى فاعلها وهو الرسم (ليس) اى عدم الافادة (كليا) يعنى ان القضية المخبرة عن عدم افادة الرسم التام او الناقص الكنه ليست سالبة كلية (اذ) اى لانه (لا دليل على امتناع افادته) اى الرسم (الكنه فى شئ من المواد) فلو كان دليل يدل على ذلك لكانت تلك القضية سالبة كلية ولكنه ليس كذلك (وعدم البداهة) اى عدم امكانها (بالنسبة الى جميع الاشخاص) فى جميع الاوقات (محتاج الى دليل) يدل عليه فان قلت لم قدرت هذا المضاف اعنى الامكان قلت اشارة الى ان مراد المستدل من قوله ليست بديهية سالبة ضرورية لا دائمة لان مجرد الدوام لا يكفى فى بيان الامتناع بل لا بد من ضرورة السلب ويكفى للشارح هنا مجرد امكان البداهة وان لم تحصل لاحد فى وقت اصلا بالفعل (فربما) رب استعمل ههنا لافادة التقليل كما لا يخفى اى تحصل المعرفة بالكنه (بالبداهة) قليلا (بعد تهذيب النفس) اى بعد تربية النفس الامارة وتأديبها وبعد تنوير الروح (بالشرايع الحقة) اى بالاتباع الصادق الكلى للمسائل والاحكام الشرعية التى كلها حق ثابت بالادلة القرآنية والاحاديثية والاجماع والقياس (وتجريدها) اى بجعل تلك النفس مجردة ومنتزعة (عن الكدورات البشرية) اى الظلمات العارضة للبشر المانعة لظهور النور (و) عن (العواقق الجسمانية) اى الموانع العارضة لجسم الانسان المانعة

عن الاشتغال بأسباب الوصول الى التقربات الربانية فأقول وان لم اكن اهلا للمقال والبيان في هذا الميدان ان خلاصة الكلام من طرف من اراد افادة هذا المرام ان امتناع حصول تلك المعرفة ممنوع لانه لم لايجوز ولايمكن ذلك لمن تخلى عن كل طالح وتحلى بكل صالح انتهى ولكن لايلزم من هذا الاحتمال وجود معرفة كنه ذى الجلال المنزه عن التحول من حال الى حال المتقدس عن احاطة عقول النساء والرجال لان الامكان لايستلزم الوجود كما لايخفى على كل من كان مظهرا لمن ذى الجود فحينئذ ترك البحث عن هذا اولى لنا فأولى فى الاخرة والاولى كما تقتضيه عظمة شان المولى جل وعلا فان قلت فكيف تجوزانت بحث الرؤية قلت لان الرؤية لاتستلزم حصول المعرفة بالكنه على ماسيؤيده تسبيحه عليه السلام له تعالى كما قال الشارح (والاحاديث الدالة على عدم حصولها) اى المعرفة بالكنه (مثل قوله عليه الصلاة والسلام سبحانك ماعرفناك حق معرفتك) اى معرفة لايقة بك وليس تلك المعرفة اللايقة الا المعرفة بالكنه والاحصول معرفة ماغير منكر كما دل عليه قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه فاذا لم تحصل تلك المعرفة اللايقة به تعالى لاكمل الانبياء عليهم الصلوات اللايقة والتسليمات الفائقة فعدم حصولها لغيرهم بالطريق الاولى ولما توجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال لم لايجوز ان يعرفه النبى عليه السلام بالمعرفة اللايقة بعد صدور الحديث المذكور من فمه الشريف اوان يحمل المعرفة المنفية على اكتناه الصفات اشار الى دفعه بحديث آخر (و) هو قوله عليه السلام (تفكروا فى آلاء الله تعالى) اى نعمائه لتعرفوا كمال قدرته وسائر صفاته (ولاتتفكروا فى ذات الله تعالى) بأنه ماهو وأى شئ هو (فانكم لم تقدروا قدره) اى لن يستطيعوا على ان تعظموه تعظيما مختصا به ولايقا به كما ذكره اهل التفسير فى قوله تعالى وماقدروا الله حق قدره الآية (قال الصديق) الاعظم (رضى الله عنه) واكرم (العجز عن درك) بفتحتين (الادراك) اللام عوض عن المضاف اليه اى ادراك الله تعالى (ادراك) خبر المبتدأ اعنى قوله العجز ثم ان الدرك قعر الشئ فههنا استعارة مكنية وتخييلية بأن شبهت معرفة الله تعالى فى الذهن بالبحر المحيط فى كونها مهولا ومحل هلاك والاكتناه بأقصى قعره فأثبت للمشبه اى الادراك فترك ذكر المشبه به بل ذكره المشبه واريد هو ايضا (وضمنه على المرتضى كرم الله وجهه) اى جعل ماذكره الصديق رضى الله عنه فى ضمن شعره لكونه مصراعا موزونا فى نفسه وان لم يقصده الصديق فقال من البحر البسيط (العجز عن درك الادراك ادراك * والبحث) اى تفتيش العقول (عن سر) الامر الخفى والاضافة

(الى)

الى(الذات) اى ذات الله وكنهه بيانية(اشراك) اى مؤد الى الاشراك قال من قال بعدم الامتناع ان قول الصديق والمرتضى رضى الله عنهما انما يدلان على عدم الوقوع لا على الامتناع العقلى اذ يتحقق العجز بمجرد الامتناع العادى بعدم ترتبه على الاسباب عادة وان امكن عقلا انتهى ولكنى اقول هذا مردود نقلا فلله در من قال* درذات فكر فراوان چه كنى* جان را زقصور خويش حيران چه كنى* چون تو نرسى كنه يك ذرة تمام* دركنه خدادعوى عرفان چه كنى* ومنه قول المولى الجامى قدس سره السامى* زانكه درعالم خدادانى جهل* علمست علم نادانى *(واجب)* اى فرض على كل مكلف *(شرعا)* هذا اى قوله واجب خبر لاسم ان وهو قوله السابق النظر فى عداد قوله وعلى ان النظر فى معرفة الله تعالى فان قلت ان هذا اى قوله واجب شرعا ثم قول الشارح وعند المعتزلة واجب عقلا يفيد ان الاشاعرة والماتريدية متفقان فى الوجوب الشرعى لان العقلى اسند الى المعتزلة فقط فى مقابلته فكيف حقيقة الحال قلت ذهاب عبارة الكلنبوى يفيد ذلك ايضا حيث لم يفرق بينهما فى ايضاح الكلام ولكن قال بعض الافاضل مجملا عند قول المصنف واجب شرعا هذا عند الاشاعرة واما عند الماتريدية فعقلا وكذا عند المعتزلة والتفصيل فى المرآة (ثم) قال ذلك البعض من الافاضل مفصلا هذا عند الاشاعرة واما عند الحنفية الماتريدية فعقلا قال فى المرآة من كتب الحنفية الماتريدية فى مقصد الحاكم معرفة الله واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو اى صدق ناقله ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشئ على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها اى فى المعرفة ايضا بالعقل لانه اى النظر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلى الذى هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا واما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها اى المعرفة ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقليته فلتبعيته انتهى (لقوله تعالى فانظروا) لتعرفوا المؤثر وصفاته الكمالية (الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها) قال السيلكوتى رحمه الله تعالى فقد امرنا بالنظر الى آثار رحمة الله وهو يوجب العلم بوجوده ووجوبه وعلمه وقدرته وارادته لكونها محدثة متقنة (و)لقوله تعالى (قل) يا محمد(انظروا) اى تفكروا

فقد امر بالنظر فى دليل الصانع وصفاته وهو قوله (ماذا فى السموات والارض) من عجايب صنعه ليدلكم على وحدته وكمال قدرته (ولقوله) عليه السلام (حين نزل) عليه قوله تعالى (ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات) اى دلائل واضحة على وجود الصانع ووحدته وكمال قدرته (لاولى الالباب) لذوى العقول المجلوة الخالصة عن شوائب الحس والوهم (ويل) مقول القول وهواى الويل مثل قوله تعالى ويل لكل همزة بمعنى الهلاك اوهو اسم واد فى جهنم (لمن لاكها) اى مضغها كمضغ المأكولات (بين لحييه) اللحى منبت اللحية من الانسان وغيره وهما لحيان (ولم يتفكر فيها) اى فى السموات والارض واختلاف الليل والنهار التى هى آيات ظاهرة شبه النبى عليه الصلوة والسلام قراءة الاية المذكورة من غير تفكر فى معناها بمضغ المأكولات بين جانبى الفم فى عدم الاشتمال على شئ معتد به والغرض من التشبيه لوم القارى بأن همته قاصرة عما يليق به ومقصورة على الاكل والشرب حتى كان الفاظ القرآن عنده كالمأكولات كذا قال الكلنبوى وقال بعض الافاضل والظاهر ان لومه بأن همته قاصرة عما يليق به من فهم معانيه وانشراح صدره لتدبر مافيه ومقصورة على قراءة نظمه كأنه يلوكه فى الفم بحيث لايتجاوز حلقومه ومجرى نفسه كالشئ المعلوك العارى عن ذوق وحلاوة كما ينبه عليه آخر الحديث اعنى قوله ولم يتفكر فيها انتهى (والامر) بقوله فانظروا وانظروا (ههنا) اى فى آيات الامر بالنظر كائن (للوجوب) قيل الاولى تأخير الحديث عن قوله الامر للوجوب كما فعله المصنف فى المواقف لان المستفاد من الحديث وجوب الامر بالنظر الى معرفة الله تعالى لاوجوب النظر تأمل انتهى (لانه عليه السلام اوعد) بقوله ويل الخ (بترك الفكر فى دلائل معرفة الله تعالى ولاوعيد الاعلى ترك الواجب) كالوتر والاضحية وضم السورة وغيرها هذا اى كون وجوب النظر فى معرفة الله تعالى شرعا عند الاشاعرة (و) اما (عند المعتزلة) فهو (واجب عقلا) لاشرعا (لان شكر المنعم واجب) على المنعم عليه (عقلا) لان دفع الخوف والعذاب عن النفس واجب عقلا لان المحلل والمحرم العقل عندهم (وهو) اى الشكر (موقوف على معرفته) اى المنعم (ومقدمة الواجب المطلق) وهو ههنا شكر المنعم ومقدمته معرفة المنعم فاذا كان الشكر واجبا فالمعرفة ايضا واجب فلذا قال (واجب) قيل فيه ان توقف الشكر على وجود المنعم وانعامه مسلم واما على وجوبه وسائر كما لاته فممنوع فلايتم التقريب الا ان يقال ان هذا استدلال منهم على وجوب

النظر فى معرفته تعالى (وهو) اى قول المعتزلة (مبنى على قولهم) اى المعتزلة (بالحسن والقبح العقليين وسيأتى ابطاله) اى ابطال ذلك القول بأن يقال من طرف اهل السنة والجماعة وليس للعقل حكم فى حسن الاشياء وقبحها الخ ولما كان الآيتان غير قطعيتى الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب والخبر المذكور من قبيل الاحاد تصدى لاثباته اى وجوب النظر فى معرفة الله تعالى شرعا من طريق آخر فقال (ويمكن اثباته) اى الوجوب بناء (على مذهب الاشاعرة) فهذا الاثبات من طرف اهل السنة (بأن عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع) والاجماع من ادلة الشرع فواجبة شرعا ثم انه يجوز ان يراد بالاجماع اتفاق المسلمين مع جواز حمله على المعنى الاصطلاحى وهو اجماع اهل الحل والعقد (ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته) اى المعبود (مقدمة الواجب المطلق) وانما قيد بالمطلق لان مقدمة الواجب المقيد كوجوب الزكوة المشروطة بوجوب النصاب ليس بواجب اتفاقا وتحقيق حقيقة الواجب المطلق مطلوب من كتب الاصول فاطلبه منها * فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا ترى ان وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك اى من حيث انه واجب مطلق (فتكون) اى المعرفة (واجبة ولما توقف) اى وجود المعرفة (على النظر يكون النظر ايضا) كوجود المعرفة (واجبا) لانه لو توقف الواجب المطلق على شئ وكان ذلك الشئ جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه كما صرح به فى شرح المواقف (فان قلت) هذا معارضة لما اثبته الاشاعرة من جوب النظر فى معرفة ذاته وصفاته تعالى ويستفاد منها اى من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا فافهم (قد ذهب بعض الائمة) العظام وهو (كالامام) محمد (الغزالى والامام) فخر الدين (الرازى فى بعض تصانيفه الى) متعلق بذهب (ان وجود الواجب تعالى بديهى) ينتقل اليه من المصنوعات بطريق الحدس لا بطريق النظر كما ذهب اليه الامامان اى الغزالى والرازى المذكوران آنفا فلا يجب فيه النظر وان وجب فى الصفات (فلا يحتاج الى النظر) فلا يكون النظر فى معرفته تعالى واجبا (قلت دعوى البداهة) هكذا فى نسخة اى دعوى بداهة وجود الواجب تعالى

وفی نسخة دعوی بدیهیته ای دعوی کون وجود الواجب بدیهیا فالمآل واحد الباء (فی
بالنسبة) متعلق بالبداهة (الی جمیع الاشخاص) فی جمیع الاوقات (فی محل المنع) یعنی هی کائنة
فی محل منعت فیه او ممنوعة فیه وتفصیل الجواب انه ان اردتم بدیهة ما فعلی التسلیم لا یضر
ذلك بالمطلوب الذی هو التصدیق بوجود الواجب تعالی وان اردتم بدیهة تصدیقه
فذلك بالنسبة الی جمیع الاشخاص ممنوع سیما العوام ولذلك تری الکتب مشحونة
باثباته بالبراهین فالحق ان یقال انهم ارادوا بدیهة وجوده تعالی تصورا لا تصدیقا
اذ کل یتصور للمصنوع صانعا ویؤیده ماهو المشهور من الامام انه استدل علی وجوده تعالی
بتسعمائة وتسع وتسعین دلیلا اذ یقال ان دعوی وجوب کون البدیهی بدیهیا بالنظر
الی جمیع الاشخاص فی محل المنع کیف والقوم صرحوا بأنه یختلف باختلاف الاشخاص
فلذا قال مولانا الکلنبوی ولو قال فی الجواب دعوی بداهته بالنسبة الی جمیع الاشخاص
والاوقات لکان اشمل لان البداهة والنظریة مما یختلفان بحسب الاشخاص والاوقات
ولعل ذلك مندرج فی الشق الاول انتهی (وان سلم) عدم وجوب النظر فی معرفة
وجوده تعالی لبداهته (فالنظر فی سائر صفاته) یعنی فی جمیع صفاته تعالی مما عدا
وجوده (من) بیانیة (العلم والقدرة والارادة وغیرها) ای غیر الصفات المذکورة
(یکون) ای النظر فیها (واجبا فانها) ای تلك الصفات (لیست بدیهیة) بل نظریة
(بلاریبة) ولا شبهة فلا یتم تقریب دلیلکم وفیه اثبات للملازمة الممنوعة فی ضمن
المعارضة وهی ای الملازمة قوله ولما توقفت المعرفة علی النظر یکون النظر ایضا واجبا
فافهم (ولعل الحق ان النظر) ولو اجمالا (انما یجب علی کل واحد من المکلفین فیما)
واجبا او صفاته (لیس) اسمه تحته راجع الی ما وخبره قوله (بدیهیا بالنسبة الیه)
ای الی ذلك الواحد من المکلفین (فمن یکون مستغنیا بفطرته) ای بخلقته الزکیة
(عن النظر فی بعض صفاته) ای الواجب تعالی (لا یجب علیه) ای علی ذلك المستغنی
بفطرته (النظر فیه) ای فی بعض صفاته فیکون من علم حاله الواجب علیه الذی سیق
له قوله صلی الله تعالی علیه وسلم طلب العلم فریضة علی کل مسلم ومسلمة لان العلماء
قالوا ان المراد به علم حال کل شخص بالنسبة الیه ککون طلب مسائل الحج فرضا علی
من یجب الحج دون غیره وککون طلب مسائل الحیض فرضا علی ذات الحیض دون
غیرها وککون طلب مسائل التجارة فرضا علی التجار دون من لم یتجر وککون طلب
مسائل الصلاة فرضا علی کل مکلف وهکذا وهذا لا یخالف لما قال مولانا الکلنبوی
فی المآل فی مقام توضیح ولعل الحق بقوله یعنی ان وجوب النظر علی بعض المکلفین دون

الكل كماهو الجواب قبل التسليم اووجوب النظر على كل مكلف فى جميع الصفات دون الذات كماهو الجواب بعد التسليم ليس بحق بل الحق وجوب النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء فى الجميع اوفى جميع الصفات دون الذات اوفى بعض الصفات فقط انتهى قوله (نعم يجب الخ) دفع توهم ان لايجب على المستغنى شئ من الدليل الاجمالى والتفصيلى لافى تحصيل المعرفة الحاصلة بداهة ولافى تحصيل معرفة غيره النظرية يعنى يجب على ذلك المستغنى (على الكفاية) اى فرض الكفاية (تفصيل) فاعل يجب ومضاف الى (الدلائل) اضافة المصدر الى مفعوله قال فى شرح المواقف والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار (بحيث يتمكن) ذلك المستغنى ويقدر (معه) اى التفصيل (من ازالة الشبه) جمع الشبهة (والزام المعاندين) من الفرق الضالة اوغيرهم واسكاتهم وابهاتهم (وارشاد المسترشدين) من المتعلمين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات محررة مخترعة بعد تدوين علم الكلام اوبدونها ففى القيد بقوله بحيث اشارة الى هذا التعميم فافهم (وقد ذكر الفقهاء) الذين دونوا كتب علم الفقه والغرض من هذا الكلام هو انك قلت يجب على الكفاية تفصيل الدلائل ولم تتعرض الى انه يجب فى كل موضع ام لا فأشار اليه وقال وقد ذكر الفقهاء رحمهم الله تعالى (انه لابد ان يكون فى كل حد من مسافة القصر) وهى مسافة السفر التى يقصر فيها الصلاة المفروضة ذوات الاربع على ركعتين (شخص متصف بهذه الصفة) وهى ازالة الشبهة (ويسمى) ذلك الشخص (المنصوب) من طرف السلطان (للذب) بفتح الذال المعجمة (بمعنى المنع) فالمنصوب للذب بمعنى الشخص الذى نصبه السلطان لمنع الشبهة والعناد والجهل (ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر) اى يكون حراما عليه جعل مسافة القصر خالية (عن مثل هذا الشخص) القادر على دفع الشبهة (كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى) وهى على وزن حمراء ما يمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل فى يوم واحد (عن) متعلق بالاخلاء (العالم بظواهر الشريعة والاحكام التى يحتاج اليها) اى الى ظواهر الشريعة والاحكام (العامة) فاعل يحتاج وهو المفتى افندى ثم قال الشارح رحمه الله تعالى قبل مأت سنة (والى الله المشتكى) وانما قدم الجار والمجرور اى المسند به على المسند لافادة ان الاشتكاء الى الله تعالى فقط لا الى غيره (من زمان انطمس) اى محى (فيه) اى فى ذلك الزمان (معالم العلم والفضل) اى انهدم فيه مدارس العلوم اومحلات علامتها وذلك كناية عن عدم الميل

والرغبة الى العلوم وارباباهاوذلك تشنيع منه الى سلطان زمانه (وعمر) من العمارة لامن التعمير (فيه مرابط) جمع مربط بحركتى الباء الفتح والكسر موضع يربط فيه الغنم (الجهل وتصدى) اى تعرض (لرياسة اهل العلم والتميز) اى التفريق بالامتحان (بينهم) اى بين اهل العلم (وبين غيرهم) من الجهلاء (من) فاعل تصدى (عرى) اى من كان عاريا وخاليا (عن) لباس (العلم والتميز متوسلا) حال من فاعل عرى (فى ذلك) اى فى التصدى (بالحوم) اى بحومه ودورانه (حول) اى اطراف (الظلمة والانخراط) من انخرط الخرزة فى السلك اى وبالانسلاك (فى سلك اعوانهم) اى الظلمة (وخدامهم والسعاية) بكسر السين (الباطلة سعيا) بفتح السين (لتحصيل مرامهم) اى الظلمة (خذلهم) اى ترك عونهم ونصرتهم فيكون اخبارا بمعنى الانشاء (ودمرهم) اى اهلكهم (الله تعالى تدميرا واوصلهم قريبا الى جهنم وساءت مصيرا) تميز من فاعل ساءت وضمائر الجمع راجعة الى جميع الظلمة واعوانهم وهذا الكلام صدر من مولى الجلال اجله الله فى سنة خمس وتسعمائة وسببه على ماذكر فى بعض الحواشى انه كان معاصرا مع صدر الدين محمد الشيرازى وكان هواى المولى الجلال اعلم وافضل واتقى فى ذلك العصر ولم يكن الشيرازى كذلك ومع هذا اتخذه سلطان زمانه رأيسا على العلماء اى جعله شيخ الاسلام بسبب مااتصف بما ذكر آنفا من قوله بالحوم الخ فحصل من رياسته عدم اجراء الشريعة على ماينبغى وحصل منها عدم احترام اهل العلم والفضل بل حصل منه تقدم اهل الجهل والكذب والرياء وتأخر اهل العلم والفضل والصدق والاخلاص فصار الامر بالعكس حيث صار اهل الجهل موصوفا فى الالسنة بالعلم واهل الفسق بالزهد والصلاح وصار اهل العلم موصوفا بالجهل واهل الزهد والصلاح بالفسق والفجور وذلك من مقتضى ماقيل الناس على سلوك ملوكهم فان قدم السلطان الجهلاء واهل الرياء على العلماء الاتقياء فالناس يسرعون الى تلثيم اذيال تلك الجهال ويطؤن على اعناق اهل العلم والافضال وهذا اشد النفور عند الملك الغيور حيث نبه وصرح فى القرآن ليأخذ منه العبرة كل سلطان بل كل انسان فقال ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال والذين اوتوا العلم درجات وقال هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون * وقال مولانا الكلنبوى فى هذا المقام لكمال يأسه وفرط حزنه وتحسره على عدم ظهور الاحترام فى حق العلماء الاعلام من المقام قيل ولعمرى انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى اى الشكاية على ان يكون مصدرا ميميا اقول الحمد لله تعالى والشكر له على مااغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه

الشكايات لقلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف وذلك زمان يعدفيه العلوم من الكمات وقدانتهينا الى زمان يعد العلوم والمعارف من المعايب فلاترتب ولاشكاية انتهى اقول هذاالكلام منه من قبيل قولهم اليأس احدى الراحتين (فان قلت ان النبي عليه) الصلاة و (السلام) هذامعارضة اخرى لمدعى الاشاعرة بعدتحريره عاذكره بقوله ولعل الحق (واصحابه) رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والتابعين رحمة الله تعالى عليهم اجمعين (كانوا) فى عصرهم (يكتفون) ويقبلون (من) مؤمنى (العوام بالاقرار باللسان) لكونه دالاعلى المعرفة القلبية التى هى الايمان (ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف) للتبعيد لاسند للمنع فان السؤال معارضة فافهم (ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه فى هذه الحالة لم يظهر له) اى للمسلم تحت ظل السيف (دليل) فاعل لم يظهر (دال على وجود الصانع) تعالى (وصفاته) العلية قال بعض الافاضل قيل بل كلف النبي واصحابه بترك النظر حيث قال صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم بدين العجائز قال فى المواقف وشرحه واجيب بأنا لانسلم صحته اذلم يوجد فى كتب الصحابة بل قيل انه من كلام سفيان الثورى فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قرران بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوزة هناك قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان الثورى كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد التفويض فيما مضاه وأمضاه والانقياد فيما امر به ونهى عنه لاالكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ويمكن ان يكون المراد عدم التوغل بالافراط والبحث عن القضاء والقدر بل الاقتصار على ماينشرح به صدركم ويطمئن به قلبكم اذا اردتم به تحصيل اليقين فى المعارف المذكورة لنفوسكم فقط لاللرد على المعاندين والزامهم والافللعجائز ايضا دلائل غير تفصيلية بقدر مافى وسعهن كمالايخفى ثم انه خبرالاحاد فلايعارض الواقع الدالة على وجوب النظر انتهى (قلت) هذا منع الملازمة يعنى ان من ترك الاصحاب التكايف بالنظر لم يلزم عدم وجوبية النظر فتأمل (انهم) اى النبي واصحابه وتابعيهم (لم يكلفوا) مؤمنى عصرهم (بالنظر اول) اى فى اول (الامر) يعنى ابتداء (بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم مايجب اعتقاده فى) حق (الله تعالى وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية فى المحاورات) الكلامية العادية (و) فى (المواعظ) والنصايح (والخطب) جمع الخطبة بضم الخاء المعجمة (على مايشهد به الاخبار والاثار الواردة) وحاصل الجواب انه ان اريد

وانما قال لقلة ترتب ولم يقل عدم ترتب الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو قول بعض القائل لانسلم عدم ترتب المطالب المذكورة على العلوم لان اكثر اهل العلم ذامعاش معين فاجاب عنه بقوله نعم لكنه بالنسبة الى معاشات اهل الجهل والرياء والخيانة والفسوق والظلم والاوتشاء والنفاق والكذب اللذين يتجاسر بعضهم على قتل السلطان وجلب المصائب على اهل الايمان شئ قليل لا يسمن ولا يغنى من جوع فافهم منه

انهم لم يكلفوا بالنظر والاستدلال فى اول اسلامهم فسلم ولا مرد لنا اذليس الواجب
حينئذ عليهم الا الاقرار ومجرد الانقياد وان اريد انهم لم يكلفوا بهما فى اول اسلامهم
وبعده فذلك ظاهر المنع كيف وهم يعلمونهم المعارف الالهية بأدلتها الاجمالية والتفصيلية
فى محاوراتهم وموعظتهم وخطبتهم (غاية الامر) تأسيس لما قبله (انهم) اى
ان المؤمنين (ببركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام) وبمشاهدة الوحى المقتضية لفضيان
الانوار على قلوبهم الزكية فهذا نظرا الى الذين آمنوا فى عهده عليه السلام ورأوا جاله
الانور (و) ببركة صحبة (اصحابه) الكرام رضى الله تعالى عنهم هذا نظرا الى الذين
آمنوا فى زمن الصحابة فيهم من آمن فى عهده عليه السلام فرأه واصحابه ومن آمن بعده
فلم يره ولكن رأى اصحابه (و) ببركة صحبة (التابعين) هذا نظرا الى من آمن فى وقت
التابعين فرأهم ولم ير الاصحاب * فان قلت ان عدم رؤية الاصحاب مع رؤية التابعين
غير مسلم قلت وذلك داخل فى الذين آمنوا فى عهد الاصحاب فتأمل (و) ببركة
(قرب الزمان) اى زمان ايمانه (بزمانه عليه السلام) وبسبب التمكن من مراجعة
من يفيدهم ويدفع عنهم ماعسى يعرض لهم من شك اوشبهة كل حين مع قلة المعاندين
المشككين لهم ولم تكثر الشبهات كثرتها فى زماننا فاحتيج فى زماننا الى تدوين الكتب
الكلامية لحفظ العقايد ورفع الشبهة دون زمانهم قوله (كانوا مستغنين) خبران
واسمه ضمير الجمع فى قوله انهم قوله (عن) متعلق بقوله مستغنين اى كانوا غير محتاجين
(الى ترتيب المقدمات) لنسج انواع الاقيسة (و) كانوا مستغنين عن (تهذيب
الدلائل) وهو عبارة عن جعل ماتخذه دليلا الى المطلوب عاريا عن الاشياء التى
لاتدل اليه دلالة قوية واضحة بل تكون سببا لاعتراض المعترض وازدياد عناد المنكر
من جهة انها تكون من قبيل ان اوهن البيوت لبيت العنكبوت (على الوجه) كائنا
على الوجه (الذى ينطبق على القواعد) المسطورة فى الكتب (المدونة) من علم
الميزان والمناظرة ثم قيل اذا كانوا عن ترتيب المقدمات مستغنين يكونون مقلدين وكل
مقلد يجوز ان يزول اعتقاده بتشكيك المشكك وتطرق الشبهة على اعتقاده فأجاب بقوله
(ولكنهم) اى المؤمنين المذكورين يعنى المؤمنين فى عهد النبي عليه السلام واصحابه
والتابعين ما كانوا عن الدلائل غافلين بالكلية بل كانوا (عالمين بالدلائل الاجمالية)
الدالة على معرفة الله تعالى (بحيث لم يكن الشبه) جمع الشبهة (و) لم يكن (الشكوك)
جمع الشك (متطرقة) اى ولم تكن تجد الطريق (الى عقايدهم) المتينه (بوجه
من الوجوه) الشتى حاصله ان عدم اشتغالهم بتدوين الكتب على وجه ينطبق على

(القواعد)

القواعد المدونة بسبب استغنائهم عنه ببركة صحبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقرب الزمان بزمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الموجبين لقوة العقايد وقلة الشبهات والمخالفين كاستغناء اهل مكة عن اتخاذ الدابة الراحلة والزاد الكثير للحج بخلاف الافاقى فانهم يتخذون الدواب الراحلة والزاد الكثير والرفقاء وغيرذلك للحج فلذا قال مولانا الجلال عليه اجلال الملك المتعال فى بيان خلاصة الجواب (والحاصل انهم كانوا امتيقنين بالمعارف الالهية) غيرمتشككين ومترددين فيها (و) كانوا (يرشدون غيرهم) من الذين آمنوا بعدهم الى طريق تحصيل اليقين (بوجوه) بأدلة (شتى حسبما) مقدار (مايقتضيه استعداداتهم) فكيف لاوقد (قال الاعرابى) ذكره معرفا باللام اشارة الى شهرة هذا المقول الصادر من اعرابى ثم ان الفرق بين العرب والاعرابى ان العرب هوساكن المدن والقرى والاعراب هوساكن البوادى والجبال بالخيم راحلا رحلة الشتاء والصيف ومفردهما بالحاق الياء اعنى العربى والاعرابى (البعرة) هى بفتح الباء وسكون العين مايخرج من وراء مثل البعير والارنب والغنم والمعز مدورا ولكن يعلم كل نوع من صغره وكبره (تدل على البعير) شامل للجمل وهومذكره والناقة وهى مؤنثه كالانسان فانه شامل للرجل والمرأة (واثر الاقدام) جمع القدم (على المسير) مصدر ميمى بمعنى السير يعنى اذا رأيت فى محل بعرة البعير تقول مر من هنا بعير واذا رأيت هناك بعرة الغنم تقول مر من هنا غنم وكذا اذا رأيت فى محل اثر قدم الانسان تقول سار ومشى ومر من هناك انسان الهمزة فى قوله (أفسماء) للاستفهام الانكارى والفاء للتفريع وقوله (ذات ابراج) صفة سماء (و) (افارض ذات فجاج لاتدلان على) ربنا (اللطيف الخبير) والابراج جمع البرج كالبروج كما فى قوله تعالى والسماء ذات البروج وهى عبارة عن كواكب منازل القمر والفجاج بالفتح جمع فج بمعنى الطريق الواسع بين الجبلين كما فى قوله تعالى يأتين من كل فج عميق يعنى ان البعرة والاثر شيئان حقيران ومع ذلك يدلان الى مايدلان فكيف لايدل السماء ذات البروج والارض ذات الفجاج وهما شيئان عظيمان على وجود الصانع تعالى بل هما يرشدانك الى وجوب وجود الرب القدير والى توحيد المولى النصير فاعتبروا يااولى الالباب (وقال بعض) العارفين بالله والواصلين الى الله (حين سئل) على صيغة المجهول (بم) اى بأى شئ (عرفت) انت (ربك عرفته) اى عرفت ربى (بواردات تعجز النفس) فاعل تعجز والجملة صفة واردات على طريق صفة جرت على غير ماهى له (عن عدم قبولها) اى تلك الواردات يعنى انه ورد على واردات الهية وفيوضات

سبحانية نورانية فما وجدت الشبهات والشكوك سبيلا الى قلبي فاضطرت النفس
فى قبول تلك الواردات الدالة على معرفة الله تعالى دلالة واضحة قال مولانا الكنبوى
ولايخفى ان شيئا من تلك الواردات لايكون دليلا أول على وجود الصانع وانما يكون
دليلا ثانيا وثالثا بعد ثبوت وجود واجب يستند اليه جميع الممكنات بدليل آخر غير
الواردات ولعل مراده كمال المعرفة انتهى (وقال جعفر الصادق رضى الله عنه)
وهو ابن محمد الباقر بن على الملقب بزين العابدين بن حسين بن على كرم الله وجهه على
آبائه الكرام عليهم الصلاة والسلام (انى عرفت الله بنقض العزايم) اصله بنقضه
اى الله تعالى العزايم اى عزائمى بمعنى مقاصدى ونياتى اومقاصد جميع القاصدين
ونياتهم يعنى بعضانها لانه تعالى قد يخلق مقصود عبده القاصد وقد لايخلقه و كذا قوله
(وفسخ) اى وبفسخه تعالى (الهمم) اى هممى اوهمم جميع العباد فانه لولم يكن
ربى الذى تضمحل عند ارادته وقدرته وغلبته عزائم ماسواه وهممهم لفعلت كل ما اردته
ولكنى لم افعل كل ماشاء بل يفعل ربى كل مايشاء ويحكم مايريد (وانت اذا تأملت)
هذا مع مايليه ليس من كلام جعفر رضى الله عنه بل هذا من تلقاء الشارح اجله الله (و)
اذا (احطت) من الاحاطة والشمول (بجوانب الكلام علمت) جواب اذا اى تيقنت
بلاريب (الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية) لاهو من قبيل فرض
العين الجملة الكبرى مفعول علمت قال بعض الافاضل العظام هذا اشارة الى ان جوانب
الكلام ههنا اى فى هذه المسئلة متشتتة متفرقة عسيرة الاحاطة كما بسط فى المطولات
والى انها اى واشارة ايضا الى جوانب الكلام بعد الاحاطة بها اى بعد ما احاط به ذهن
احد يظهر اى له كون الاشتغال بعلم الكلام لحفظ عقايد المسلمين بحسب مايقتضيه
الزمان من قلة كلمة الفساد و كثرتها فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العلماء اى به
انتهى (و) يظهر ايضا (ان ماهو فرض عين) انما (هو تحصيل اليقين) بمعرفة الله تعالى (بما) اى
بسبب اوبدلالة برهان (يبلج) من بلج يبلج بلوجا كدخولا والبلوج الاشراق يقال بلج
الصبح اى اضاء فالمعنى ببرهان يجعل الصدر مشرقا مضيئا بحيث لايبقى فيه ظلمة الشكوك
والاوهام فلذا قال الشارح بمايبلج به (صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن ذلك)
البرهان (له) دليلا تفصيليا (ثم اختلف علماء الاصول) اى اصول الكلام لااصول
الفقه (فى اول) وهو الاول بالذات لابالواسطة (ما) مضاف اليه لاول (يجب على
المكلف فقال) الامام ابو الحسن (الاشعرى هو) اى الاول مايجب عليه
(معرفة الله تعالى) اى ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة لابتبعيتها للغير (اذ يتفرع عليه)

اى على وجوب المعرفة (وجوب الواجبات وحرمة المنهيات) اى ان سائر
الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذوجب بعضها
لتحصيل المعرفة الواجبة وهوالنظر ووجب البعض الآخر وحرم لتكميل المعرفة
الواجبة (وقال المعتزلة) اى باجمعهم (و) قال ايضا (الاستاذ ابواسحق الاسفرانى)
من طائفة اهل السنة (هو) اى اول مايجب على المكلف (النظر فيها) اى فى معرفة
الله تعالى (اذهى) اى المعرفة (موقوفة عليه) اى على النظر والموقوف عليه مقدم
على الموقوف (وقيل هو) اى اول مايجب على المكلف (الجزء الاول من النظر)
اى الحركة الاولى من حركة النفس لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه
فأول جزء من النظر واجب ومقدم على النظر المتقدم على المعرفة كما صرح به فى شرح
المواقف (وقال امام الحرمين) يوسف الجوينى استاذ الغزالى وقيل اسمه محمد الجوينى
(والقاضى ابوبكر) الباقلانى وهو على مذهب الامام مالك وكان ساكنا ببغداد
(وابن فورك) وهو ابوبكر بن محمد بن الحسن بن فورك الامام المتكلم الاصولى
الاصفهانى المشار اليه فى عصره وهو ممن كان على رأس المائة الرابعة توفى سنة ست
واربعمائة ودفن فى بالحيرة فى نسابور (هو) اى اول الواجبات (القصد الى النظر)
لانه اى النظر فعل اختيارى وكل فعل اختيارى متوقف على القصد وليس
وجوب النظر متوقفا على وجود القصد لانه اى النظر واجب سواء وجد القصد
اولم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق الذى هو النظر فلذا قال الشارح
رحمه الله تعالى (لتوقف الافعال الاختيارية واجزاءها) اى اجزاء الافعال الاختيارية
(على القصد قلت) هذا اعتراض على ماقاله الامام الحرمين والقاضى ابوبكر وابن
فورك اونقض اجمالى باستلزام الدور اوالتسلسل وقوله الآتى والتحقيق جوابه
فتبصر على ماذكروه من كون القصد اول الواجبات وتوقف جميع الافعال
الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذى هو اول الواجبات
لاجل كونه اول الواجبات على قصد آخر فان كونه واجبا ومأمورا به يستلزم
كونه فعلا اختاريا اتفاقا لان الواجب لابد ان يكون مقدورا للمكلف والالزم التكليف
بما لاطاقة عليه وهو باطل فلذا قال الشارح (يلزم ان يتوقف القصد لكونه) اى القصد
(فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور او التسلسل) المحال ثم انه لماتوجه
عليه ان يقال لزوم الدور والتسلسل ممنوع لجواز ان يكون القصد صادرا عن الفاعل
المختار وبلاقصد آخر سابق عليه بأن قصد القصد عين القصد بل بلا بسبب آخر غير

نفسه اراد ان يحقق المقام بحيث يندفع عنه ذلك فقال (والتحقيق ان الافعال الاختيارية منتهى الى الارادة والارادة تنتهى الى اسباب غير اختيارية) يعنى يندفع لزوم الدور او التسلسل بأن يستند الى اسباب ضرورية غير اختيارية هى تصور الامر الملايم والشوق لا الى قصد آخر سابق عليه (فان تصور الامر الملايم) للطبع كتصور وجه الحبيب والاطعمة النفيسة والاشربة الطيبة (مثلا يوجب انبعاث الشوق) وظهوره وكذا تصور الامر المنافر للطبع يوجب الشوق الى الاعراض عنه (والشوق يوجب الارادة اذهى) اى الارادة (نفس تأكد) اى تقوى (الشوق على ماذهب اليـه البعض) من المعتزلة (ولا مدخل للاختيـار فى الشوق والارادة) اللازمين للتصور والتصديق المذكورين (وليس هناك) اى قبل القصد (امر آخر يصدر بالاختيار يسمى) مع نائب فاعله صفة لامر آخر (قصدا) مفعول ثان ليسمى فيكون القصد عبارة عن الارادة والشوق فلا مدخل له فى الاختيار فبطل قول امام الحرمين وغيره * فان قلت ماقول الجمهور فى هذا المبحث * قلت اعلم ان الجمهور متفقون على ان الارادة فهو ميل اختيارى فى النفس موجبة للفعل مغايرة للشوق لان الشوق لا يوجب الفعل وان بلغ حده ولانه فعل جبلى بخلاف الارادة وبذلك قالوا ان ارادة المعاصى يوجد هادون الشوق ولان الشوق قد يتعلق بالمباينين بخلاف الارادة اذ لا يحصل فى الوجود امران مغايران فاضبط (والحق عندى) هذا محاكمة فى الجواب وقيل هذا اعتراض على ان اختلافهم ونزاعهم على العمياء اذ اللازم فى الاختلاف والنزاع تعيين محل النزاع اولا ثم الاختلاف والنزاع ثانيا اوعلى انهم اطلقوا والحق التفصيل (انه) اى الشان (ان كان النزاع) الواقع بين المختلفين المذكورين حاصلا (فى اول الواجبات على المسلم) حيث انهم تنازعوا بأن قال بعضهم اول الواجبات هو معرفة الله تعالى وقال بعض آخر هو النظر فى معرفته تعالى وقال بعض آخر هو الجزء الاول من النظر كما سبق (فيحتمل) اى اول الواجب على المسلم (الخلاف المذكور وان كان ذلك) النزاع واقعا (فى اول الواجبات على المكلف) اللام للاستغراق اى على كل مكلف (مطلقا) اى لا مقيدا بأن يكون مسلما فقط فيكون اعم من ان يكون مسلما او كافرا (فلا يخفى) على كل عالم بالمسئلة (ان الكافر) اى ان كل كافر (مكلف اولا) اى ابتداء (بالاقرار) الذى هو فعل اللسان كما كان التصديق فعل القلب فيه انه لا يخرج الكافر عن العهدة الا باسلامه الحقيقى المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل بمجرد الاقرار بل مع الايمان كما سيأتى من الشارح فى بحث

(الايمان)

الايمان والكفر وماقاله ههنا من ان الكافر مكلف اولا بالاقرار مخالف لماسيأتى منه فتأمل (فأول الواجبات عليه) اى على الكافر (هوذلك) الاقرار (ولايحتمل) اى اول الواجب على المكلف (الخلاف المذكور) قال مولانا الكلنبوى والحق عنداهل السنة ان الكافر لايكون مؤمنا ولايكون مسلما شرعا بمجرد الاقرار والالكان المنافق مسلما مع انه كافر شرعا بل لابد من التصديق القلبى بجميع ماعلم ضرورة من دين سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وان كان ذلك التصديق القلبى تقليدا فلايصح كون مجرد الاقرار اول الواجبات على الكافر عند اهل السنة انتهى اقول هذا من مولانا المذكور مؤيد لماسبق منى آنفا فافهم (قيل) انماقال قيل مع انه كلامه فى المواقف حيث قال النزاع بينهم لفظى ولواريد الواجب بالقصد فهو المعرفة اتفاقا والافهو القصد لان كلامه يحتمل الانشاء والانشاد ولكن يفهم من كلام العلامة انه كلام الامام الرازى فافهم (الحق انه ان اريد اول الواجبات المقصود بالذات فهو) اى اول الواجبات (المعرفة) اى معرفة الله تعالى (وان اريد الاعم) ولو مقصودا بالتبع كالطهارة للصلوة مثلا (فهو) اى الواجبات (القصد) لاغيره وعبارة المصنف فى المواقف ان شرطنا كون اول الواجب بكونه مقدورا فالنظر والافالقصد (قال الشريف العلامة) قدس سره (فى شرح المواقف هذا) اى كون اول الواجب مطلقا القصد (مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطلق) اى النظر فى هذا المقام اى مبنى على صدق الكبرى القائلة بأن كل ماهو مقدمة الواجب المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة فيمالم تكن المقدمة سببا مستلزما لذلك الواجب كماقال (ووجوبها) اى وجوب مقدمة الواجب المطلق (انمايتم فى السبب المستلزم) للمسبب فان المسبب الذى هو المعرفة لايمكن وجوده بذاته اوبسبب آخر غير تلك المقدمة التى هى النظر والالم يتوقف وجوده على تلك المقدمة فلاتكون مقدمة (دون غيره) اى غير السبب المستلزم كالطهارة للصلاة والمشى للحج والقصد للنظر قلت اثبات للكبرى الممنوعة بدعوى بداهة ان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب مايتوقف عليه ذلك الشئ سواء كان سببا مستلزما اولا (لافرق بين السبب المستلزم وغيره) اى غير السبب المستلزم فى الوجوب (فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب مايتوقف عليه ذلك الشئ بديهة لالماقيل) عطف على قوله بديهة اى لانظرا بماقيل (من ان التكليف بالمشروط) كالصلوة (والكل بدون التكليف بالشرط) كالطهارة (والجزء تكليف بالمحال) وهو غير واقع ولو كان جائزا (فانا) دليل للنفى المذكور

اى لقوله لانظرا الخ (لانسلم استحالته) اى استحالة التكليف المذكور (بل المحال) اى بل التكليف بالمحال (انما هو التكليف بالمشروط) اى الملزوم (والكل) اى الملزوم ايضا (مع التكليف بعدم الشرط) اى اللازم (والجزء) اى اللازم ايضا لانه يلزم حينئذ وجود المشروط والكل بدون الشرط والجزء وذلك محال لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم فافهم (واما) التكليف بهما اى بالمشروط والكل (بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال) واعلم ان ههنا ثلاث صور * الاولى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بالشرط والجزء * والثانية التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدمهما (والثالثة) التكليف بالمشروط والكل مع السكوت عن التكليف بوجودهما وعدمهما والمحال هو الصورة الثانية فقط (لانه) اى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء (يستلزم جواز تحقق الملزوم) وهو وجود الكل المركب من الاجزاء (والمشروط) الذى يتحقق وجوده عند تحقق الشرط (بدون وجود اللازم اعنى الشرط) نظرا الى المشروط (و) اعنى (الجزء) نظرا الى الكل (وهو محال بديهية) قال الكلنبوى هذا اى قوله يستلزم الخ دليل لكلا الحكمين معا بناء على ان تقديم المسند اليه المضمر على الخبر الفعلى للحصر اى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف بالشرط والجزء فالجزء الايجابى من الحصر دليل الحكم الاول والجزء السلبى دليل الحكم الثانى ولذا اخره عنهما انتهى قوله ﴿ وبه ﴾ اما معطوف على خبر ان بتأويل المفرد بجملة او بالعكس لانه مجمع عليه عند اهل الحق ايضا او معترضة بين المتعاطفين المتصلين المصرح بالاجماع عليهما باعادة كلمة على والجار اى الباء فى به متعلق بالحصول المستمر والضمير المجرور راجع الى النظر فلذا قال الشارح (اى بالنظر الصحيح) لا بغيره كالنظر الفاسد ﴿ يحصل ﴾ حصولا استمراريا ﴿ المعرفة ﴾ هذا رد للقائلين بأن النظر لا يفيد المعرفة مطلقا كما هو مذهب السمنية هى بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام نسبوا الى السومنات اسم صنم معروف له قصة معروفة وقيل نسبوا الى السمن وهو اسم لاصنامهم اوفى غير الهندسة كما هو مذهب المهندسين اوفى الالهيات خاصة كما هو مذهب الاسماعيلية (اما بطريق جرى العادة من الله تعالى) يعنى ان عادته تعالى جرت بأن يوجد العلم المنظور فيه بعد النظر كما انه يوجد الاحراق عقيب مماسة النار والرى عقيب شرب الماء فكما انه لا مدخل للمماسة والشرب فى وجود الاحراق والرى بل الكل

(واقعة)

واقعة بقدرته واختياره تعالى ان يوجد الاحراق بدون المماسة والمماسة بدون الاحراق والرى بدون الشرب والشرب بدون الرى فكذا لامدخل للنظر فى العلم بل له ان يوجد العلم بدون النظر وبالعكس (كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم ان جميع الممكنات) اى جميع العالم واجزائه (مستندة) بطريق الاختيار (الى الله تعالى ابتداء) احتراز عن مذهبى التوليد والاعداد فالمراد باسناد الممكنات اليه تعالى ابتداء ان يكون كل ممكن مخلوقا له تعالى بلا واسطة ممكن آخر وان كان بواسطة الارادة والقدرة (واما بالتوليد) اى بالنظر يحصل المعرفة بالتوليد اى توليد النظر العلم بالنتيجة (كما هو مذهب المعتزلة) فانه لما كان النظر مخلوقا للعبد الناظر فى زعمهم كان العلم المذكور عقيب النظر مخلوقا له فى زعمهم لكن النظر صادر عنه بالمباشرة والعلم بالتوليد (وهو) تعريف لمطلق التوليد اى التوليد (ان يصدر) صدورا بالايجاب العقلى حيث قالوا اى المعتزلة فى تعريفه ان يوجب فعلا لفاعله فعل آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح قوله (من) متعلق بيصدر (الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه) اى من الفاعل (كحركة المفتاح الصادرة) صفة الحركة (بسبب حركة اليد) اعلم ان التأثير واحد والاثر متعدد عند اصحاب التوليد والتأثير متعدد ايضا عند غيرهم (ويقابله) اى يقابل للتوليد (المباشرة وهو) اى المباشرة (ان يصدر عنه) اى عن الفاعل (فعل بلا واسطة فعل آخر) فتقابلا لان التوحيد كما مر آنفا ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر وهذا بخلافه كما سمعت قوله (والنظر) الى قوله عند غيرهم اعتراض على وجود معنى التوليد هنا بأن ما يصدر عن الناظر بالواسطة اى بواسطة النظر اما كيف او انفعال او اضافة وليس بفعل مع ان مقتضى التعريف ان يكون فعلا وقوله الآتى فلعلهم اشارة الى الجواب فلذا قال الشارح (فعل اختيارى) فلا كلام عليه (لكن العلم الصادر بواسطته) اى بواسطة ذلك النظر (من مقولة الكيف) وهى هيئة فى شئ لا يقتضى لذاته قسمة ولا نسبة (عند المحققين ومن مقولة الانفعال) اى العلم من مقولة الانفعال وهو حالة تحصل للشئ بسبب تأثره عن غيره (او) العلم (من) مقولة (الاضافة) وهى حالة نسبية تكرره كالابوة والبنوه (عند غيرهم) اى غير المحققين فصل مولانا ميرابو الفتح هذا المقام بهذا الكلام لتفهيم المرام انه ذهب جهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهنى الى ان العلم اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم هى المسماة بالتعلق وبعضهم الى انه صفة حقيقية ذات اضافة واما القائلون بالوجود

الذهنى اى الحكماء وغيرهم فاختلفوا اختلافا ناشئا من ان العلم ليس حاصلا قبل حصول الصورة فى الذهن بداهة واتفاقا وكان حاصلا عنده بداهة واتفاقا والحاصل معه امور ثلاثة الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدأ الفياض واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وذهب بعضهم الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف وذهب بعضهم الى انه هو الثانى فيكون من مقولة الانفعال وبعضهم الى انه هو الثالث فيكون من مقوله الاضافة انتهى (فلعلهم) اى المعتزلة (ارادوا بالفعل المتولد (ههنا) اى فى العلم المتولد (هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم) للاثر (بحركة المفتاح يناسبه) اى الاثر (واما باللزوم العقلى) عطف على القريب اوالبعيد اى بالنظر يحصل المعرفة باللزوم العقلى حاصله بالاعداد فيظهر التقابل بينه وبين التوليد فلا فساد فى التقابل (كما هو مذهب الفلاسفة) وذلك (بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام فى القابل واجب عندهم) اى عند الفلاسفة قال مولانا الخيالى وذلك لقولهم بكون المبدأ الفياض خيرا وجوادا ذا عناية وكون الوجود خيرا محضا * حق نبندد در بروى هيچ كس * اين سخن از ازل كان داندو بس * انتهى ومآله ان الله تعالى لا يربط ولا يغلق بابه على وجه احد ويعلم هذا الكلام ويفهم هذا المرام اولياء الله الكرام فقط (قال فى المواقف) هذا الى قوله قادرا مختارا نقل بالمعنى بل مع ادراج من شرح السيد بحسب الايجاب لكن قوله الآتى قال السيد الشريف الى ان ينفك عنه عبارة السيد بعينها فافهم (ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى) وهو شافعى اشعرى (وهو) اى المذهب الآخر الذى اختاره الامام (ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا) ومراده اى الامام بالوجوب هو الوجوب بعد تعلق ارادته تعالى بالفعل (غير متولد عنه) يعنى لا يتولد العلم عن النظر (فان بديهة العقل) هذا دليل الوجوب العقل حاكمة (بأن من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث) ولم يذهل ولم يغفل عنه (بل حصل) واستقر (فى ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين) غير متفرقتين (على هذه الهيئة) بأن يكون صغراه اعنى قوله لان العالم متغير مقارنة مع كبراه اعنى قوله وكل متغير حادث (وجب ان يعلم) على بناء الفاعل وفاعله الضمير تحته الراجع الى من ومفعوله قوله (ان العالم حادث) وهو النتيجة كما لا يخفى ثم اثبت عدم التولد اى عدم تولد حصول العلم عن النظر بقوله واما انه اى ان حصول العلم (غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء) مراد الاشعرى من قوله ابتداء نفى اشتراط بعض افعاله تعالى على بعض

(الممكنات)

الممكنات اى لايتوقف بعض افعاله تعالى على بعض الممكنات كما هو مذهبا التوليد والاعداد لانفى اللزوم مطلقا ضرورة ان الاشعرى قائل باللزوم العقلى بين بعض الممكنات وكيف ينكر احدان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد الجسم يستلزم ايجاد اجزائه التى لاتتجزى فافهم (ولايصح هذا المذهب) الذى اختاره العلامة الرازى لان حصول العلم عن النظر الصحيح على طريق الوجوب العقلى ينافى ذلك (مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا) فآله اعتراض على الفخر الرازى بأنه مع كونه تابعا للاشعرى فى الاصول يلزمه ان يخالفه ههنا فى اصلين احدهما اى احد ذلك الاصلين استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء والثانى كونه تعالى قادرا مختارا لايجب عليه شئ اصلا (وقال السيد الشريف قدس سره) حاصله عدم المخالفة فى الاصل الثانى للاشعرى وان خالفه فى الاول (انما يصح) هذا المذهب (اذا حذف) على بناء المجهول (قيد الابتداء فى استناد الاشياء اليه تعالى وجوز) عطف على حذف (ان يكون لبعض آثاره) تعالى كالنظر (مدخل) بالاستلزام مثلا كما هنا على مايدل عليه قوله الآتى بحيث يمتنع الخ (فى بعض) كالعلم بالنتيجة (بحيث يمتنع تخلفه) اى العلم بالنتيجة (عنه) اى عن النظر (عقلا فيكون بعضها) اى بعض آثاره تعالى (متولدا) كتولد العلم عن النظر (عن بعض وان كان الكل) اى كل الآثار (واقعا بقدرة الله تعالى) بعضه بالمباشرة وبعضه بالتوليد (كما) تشبيه النقيض بالنقيض (يقول به المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم) اى عن العباد (بقدرتهم) وهذا التشبيه والتنظير واقع موقع التأييد لدفع المخالفة كأنه قال الايرى ان المعتزلة مع قوله بالتوليد فى افعال العباد بالاتفاق يجعلون المتولدات مقدورة للعباد حيث قالوا لولم تكن المتولدات مقدورة لهم لماورد الامر والنهى بها كورودهما بالافعال المباشرة وقد وردا كالقتل فى الجهاد مع الكفار فانه متولد من الضرب بالسيف مثلا ثم لماتوجه عليه ان يقال كيف يكون الفعل الواجب الصدور عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك اجاب عنه بقوله (ووجوب) صدور (بعض الافعال عن بعض لاينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب) يعنى لاينافى كون الفعل الواجب مقدورا لفاعله (اذ) لانه (يمكنه) اى يكون ممكنا للمختار (ان يفعله) اى ان يفعل بعض الافعال (بايجادما) شئ (يوجبه) اى يوجب ذلك الشئ لذلك الفعل (ويمكنه) ايضا (ان يتركه بأن لايوجد ذلك الموجب لكن يكون تأثير القدرة فيه ابتداء) بل

بواسطة ذلك الموجب (كما ذهب الامام الاشعرى) وحاصل المعنى ان الاشعرى قال
يكون تأثير قدرة المختار فى الفعل والترك ابتداء لا بواسطة شئ آخر ولكنه على هذا
القول الذى نحن بصدد نقله لا يكون تأثير القدرة كما قال به الاشعرى لانه قال يكون
ابتداء بل هو يكون بواسطة اى بواسطة البعض الموجب للبعض الذى يليه فافهم
(وحينئذ) اى حين جواز الحذف وصدور بعض الآثار عن بعض لعدم منافاته قدرة
المختار (يقال النظر) الصحيح الذى كلف به العبد لتحصيل معرفة الله تعالى (صادر)
من الناظر لا بايجاده (بل بايجاد الله تعالى) فبهذا القيد امتاز عن مذهب المعتزلة لان
النظر فعل العبد عندهم والحاصل ان التوليد المنفى ما فعل العبد وما التزمه ههنا
من التوليد انما هو من فعله تعالى فلا منافاة بين ما صرح به اولا وبين ما اثبت ههنا ولكن
الامام خرج بأن العلم غير متولد عن النظر قوله (وموجب) عطف على قوله صادر
ولام (للعلم) متعلق بموجب والعلم ههنا بمعنى معرفة الله تعالى وباء (بالمنظور فيه)
متعلق بالعلم وقوله (ايجابا علقيا) بيان كيفية الايجاب القائم بالموجب المذكور
(بحيث يستحيل) اى يكون محالا (ان ينفك) العلم (عنه) اى عن النظر وهذا
القيد اى قيد الاستحالة موافق لمذهب الحكماء ولقول الامام الرازى ومخالف لمذهب
الاشاعرة فان انفكاك العلم عن النظر ممتنع عند المعتزلة والحكماء وعند الامام وغير ممتنع
عند الاشاعرة * فان قلت انى امرتك ان تبين لى الفرق بينهم فى هذه المسئلة اعنى
مسئلة النظر والعلم قلت فعلى الرأس والعين فأبين لك ذلك بهذا المقال على وجه
الاجمال ان النظر والعلم مخلوقان له تعالى وخلقهما غير مشروط بالاستعداد ولا يستحيل
انفكاك العلم عن النظر وهذا معنى بطريق جرى العادة وخلقهما غير واجب لذات
الواجب تعالى وتقدس وهذا مذهب الاشاعرة * واما على مذهب المعتزلة فالنظر
والعلم مخلوقان للناظر وخلقهما غير مشروط بالاستعداد ويستحيل انفكاك العلم عن
النظر والنظر غير واجب لذات موجده وهو الناظر كما عرفت آنفا * واما عند
الحكماء فالنظر والعلم مخلوقان له تعالى على التحقيق من مذهبهم او صادر ان فائضان
عن المبدأ الفياض عند الاستعداد التام فى القابل على المشهور من مذهبهم وخلقهما
مشروط بالاستعداد ويستحيل انفكاك العلم عن النظر وخلقهما واجب لذات
الواجب تعالى والنظر واجب واما عند الامام الرازى فالنظر والعلم مخلوقان له
تعالى وخلقهما غير مشروط بالاستعداد ويستحيل انفكاك العلم عن النظر فظهر انهم
افترق بعضهم عن بعض فى بعض واجتمع فى بعض فتبصر (قلت) الخ قيل المقصود

(منه)

منه ان مذهب الامام يصح بدون حذف الابتداء وان مذهب الاشعرى ليس مذهب آخر انتهى هذا الكلام اعنى قوله قلت الخ مأخوذ من شارح المقاصد حيث قال ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلى عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن (محصول كلام الامام الرازى انه) شان (على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى ابتدا ويكون لازما للنظر) لالازما من النظر (بحيث يمتنع تخلفه) اى العلم (عنه) اى عن النظر (عقلا) يعنى ويكون معنى قول الامام واجبا للنظر يعنى لازماله وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه ليس ببعيد (والنظر) ايضا اى مثل العلم (يكون حاصلا بقدرة الله تعالى) بالاختيار (ولا يلزم من ذلك) اى من ذلك المحصول يعنى لايلزم من كون العلم بالنتيجة لازما للنظر لزوما عقليا (توقف حصول العلم) الواجب يعنى العلم بالنتيجة (على النظر) لان مطلق اللزوم لايستلزم التوقف لان اللزوم اعم والاعم لايستلزم الاخص كان الحيوان اعم من الانسان وليس كلما تحقق الحيوان تحقق الانسان وهذا ظاهر واعلم ان اللازم ثلاثة اقسام الاول هو اللازم من الشئ والثانى هو اللازم للشئ والثالث هو اللازم المعى اما الاول فهو اللازم المتقدم كتقدم الموقوف عليه على الموقوف واما الثانى فهو اللازم المتأخر كالمعلول بالنسبة الى العلة واما الثالث فهو كاحد معلولى علة واحدة بالنسبة الى المعلول الآخر (بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم) بالمنظور فيه لزوما عقليا (لبعض افعاله تعالى وهو النظر) حتى يلزم عدم قدرة الله تعالى عليه ابتداء بل يجوز ان يكون العلم والنظر معلولى علة واحدة هى تعلق الارادة بهما معا قوله (ومن البين) دفع لما يتوهم بأن يقال ان هذا القدر لايوافق مذهب الاشعرى لان مراده اى الاشعرى من قوله ابتداء سلب الوجود مطلقا لاسلب التوقف فقط فدفعه بقوله ومن البين (ان) الامام (الاشعرى) رحمه الله تعالى (لاينكر ان بين بعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض) قيل الظاهر انه لاينكر اللزوم واما كونه عقليا فمحل التأمل والاستلزام المذكور بين علمى المتضايفين وبين تعقل الكل وتعقل الجزء يجوز ان يكون عاديا عنده لاعقليا فتأمل انتهى (مع ان الكل) اى ان كل شئ (مستند عنده) اى عند الاشعرى (الى) متعلق بمستند (الله تعالى) من حيث الخلق والايجاد بعد ان لم يكن او الاعدام بعد ان كان (ابتداء) بلا واسطة قيل قلت على هذا التحقيق

يلزم ان لايكون مذهب الامام مذهبا آخر بل هو بعينه مذهب الاشعرى انتهى
وهذا الفقير يقول عليه لايكون كما قلت من كل وجه لانه لايمتنع انفكاك العلم
عن النظر عند الاشعرى ويمتنع ذلك عند الامام فتخالفا كما سبق منى بيانه آنفا فافهم
(وكيف ينكر احد من العقلاء) فضلا عن الامام الاشعرى (ان العلم بأحد المتضايفين
يستلزم العلم بالآخر) فان من علم ان هذا اب علم ان له ولدا ومن علم ان هذا ولد علم ان له ابا (وان
تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا او تفصيلا) قال مولانا الكلنبوى ولو قال وان
وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان اولى اذ
الكلام ههنا فى الاستلزام بين مطلق الممكنات لا بين العلمين فقط كما لايخفى انتهى
(وانما ينكر) الامام الاشعرى (التوقف) اى توقف الاشياء مثل العلم بالنتيجة
(على غير ارادة الله تعالى فكل ما) مثل العلم بالنتيجة (يمكن تعلق ارادة الله تعالى به
فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره) مثل النظر حاصله انما
ينكر الاشعرى توقف ايجاد الله تعالى على غير ارادة به لانه قال الاشعرى متى وجدت
الارادة وجد المراد من غير توقف على غيرها والتوقف على الارادة ليس توقفا على
غيره تعالى لان الارادة ليست غيره تعالى وان لم تكن عينه كما يأتى تفصيله فى مبحثه
ان شاء الله تعالى (فلا يرد ان ايجاد البياض فى الجسم) الاسود (يتوقف على ازالة
السواد بداهة وقاعدة الاشعرى) وهى عدم التوقف على غير الارادة (تقتضى
ان لايتوقف عليه) قال مولانا السيلكوتى فيه ان التوقف ممنوع بل ايجاد البياض
وازالة السواد واقعان معا بارادته من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا لزوم بينهما
عقلا انتهى ولكن فيه مافيه فتأمل (وذلك) اى عدم الورود (لان تعلق الارادة
بايجاد البياض يستلزم تعلقها) اى الارادة (باعدام السواد) قوله (واعلم) الخ
الغرض منه تحقيق المقام ودفع مايتوهم ان قوله قلت محصول كلام الامام الخ ينافى
ماذكره الامام فى المباحث المشرقية من قوله ومنها مالايكفى امكانه بل لابد من حدوث
امر آخر الخ وحاصل الدفع ان ماذكره الامام فى المباحث المشرقية وهو اسم كتاب
تحقيق مذهب الفلاسفة لا ماهو مذهبه فى الاشاعرة فخذ هذا وقال بعض الافاضل
دفع اى قوله واعلم الخ دفع لما يتوهم من انه لافرق بين الاشعرى على هذا التحقيق
وهو القول باللزوم العقلى بين الاشياء وبين تحقيق الفلاسفة وحاصل الفرق انهم
قائلون بالتوقف بخلاف الاشعرى فانه انما يقول بالاستلزام دون التوقف انتهى
(ان تحقيق مذهب الفلاسفة) اى الحكماء (انه لامؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى

(وان)

وان الوسائط) من العقول والطبايع كائنة (بمنزلة) اى بمرتبة (الشرائط والآلات كما صرح به فى الشفاء) وربما تكون تلك الشرائط والآلات مما يتوقف عليه سهولة العمل لانفس العمل فبمجرد كونها بمنزلة تلك الشرائط والآلات لم يلزم كونها موقوفا عليها النفس التأثير فاستدركه بقوله (لكنهم) اى الفلاسفة (لاينكرون التوقف) اى توقف الاشياء (على الوسائط) المذكورة (وظاهر مذهب الاشعرى ينفيه) اى ينفى التوقف اى توقف الاشياء على شئ ما ٭ قال مولانا اللارى فى تعريف الحكمة فى حاشيته على القاضى مير الحكماء براء من هذه العقيدة بل هم مصرحون باستناد جميع الاشياء الى الله تعالى جل جلاله وعم نواله بلا واسطة كما هو مذهب اهل الحق والوسائط التى يفهم اثباتها من بعض العبارات انما هى شروط وآلات وفى مقام التعليم قد يتساهلون ويطلقون عليها الوسائط قال المحقق فى شرح الاشارات شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم اى الحكماء نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافادته وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون فى صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له تعالى على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه انتهى ٭ فان قلت اسألك بمناسبة انجرار الكلام على طريق الاستفهام عن العبارات اى عبارات الحكماء فى هذا المقام ٭ قلت فعلى الرأس والعين اذكرها لك وان سبق بعضها فيما سبق من المباحث منها اى من تلك العبارات انهم قالوا الواجب الوجود لكونه بسيطا حقيقيا لايصدر عنه الا الواحد والصادر الاول عنه تعالى العقل الاول فتارة اعتبروا فيه اى فى العقل الاول جهتين وجوده وامكانه وجعل باعتبار الاول علة للعقل الثانى وبالاعتبار الثانى علة للفلك الاول وبعضهم جعل الجهتين على تعلقه لوجوده وامكانه وبالاعتبار الاول علة للعقل الثانى وبالاعتبار الثانى للفلك الاول وتارة اعتبروا ثلاث جهات وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل ثان وباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه الفلك الاول وتارة اعتبروا اربع جهات وزاد واعلمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته وكذلك الحال على منوال هذا المقال فى العقل الثانى الى العقل العاشر الذى هو فى مرتبة فلك القمر المؤثر فى هيولى العالم السفلى المفيض للصور والاعراض على العناصر والمواليد بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات الحاصلة لها عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ٭ ومنها

اى من عبارات الحكماء مايذكرون فى مباحث الصور النوعية من ان الآثار الصادرة عن الجسم هى مستندة الى صورته النوعية عند المشائين والى ارادة الفاعل المختار عند المتكلمين والى ارباب مجردة فى عالم النور عند الاشراقيين وغير ذلك من عباراتهم فاضبط (وقال الامام فى المباحث المشرقية) غرضه من هذا الكلام امران احدهما تأييد ماذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة هو ان لامؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى وثانيهما الاشارة الى مدار الباطن من حمل قول الاشعرى ابتداء على مااستعمله فيه الامام كذا فى الكلنبويه (والحق عندى) مقول قال يعنى صحيح القول عندى فى توجيه كلام الفلاسفة لاعلى معتقدى (انه) اى الشان (لامانع) فى كلام الفلاسفة (من استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها) اى لكن الممكنات (على قسمين منها) اى من الممكنات (ما) اى ممكن وهو القدماء من العقول وغيرها (امكانه اللازم لماهيته) اى لماهية ذلك الممكن (كاف) من غير احتياج الى شرط حادث بل لا الى شرط اصلا (فى صدوره عن البارى تعالى) كعدم احتياج العقل الاول (فلاجرم يكون وجوده) اى وجود ذلك الممكن (فائضا عن البارى تعالى من غير شرط) حادث * قال السيلكوتى فيكون قديما كالمجردات والافلاك وتحقيقه ان الممكن ان كفى فى صدوره عن الواجب امكانه الذاتى اللازم لماهيته دام بدوامه تعالى لان الواجب تام فى فاعليته لاتصور فى فيضه ولابخل هناك ولاتفاوت الا من جهة القابل واذا فرض ان امكانه الذاتى كاف فى قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الوجود كالمعلول الاول والا اى وان لم يكن امكانه الذاتى كافيا فى الصدور فيحتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب كذا فى شرح المواقف (ومنها) اى ومن الممكنات (ما) وهو غير القدماء (لايكفى امكانه بل لابد من حدوث امر) اى من حدوث شرط حادث (قبله) اى قبل الصدور وهو الاستعداد والمراد به جنسه (لتكون الامور السابقة) وهى الاستعدادات (مقربة للعلة الفياضية الى الامور اللاحقة وذلك) اى حدوث امر قبل كل حادث (انما ينتظم) فى سلسلة المعدات الغير المتناهية ازلا وابدا (بحركة سرمدية) كحركة الرحى والافلاك (دورية) لامستقيمة لانها متناهية بتناهى الابعاد (ثم ان تلك الممكنات) اى القسم الثانى (متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت) اى تلك الممكنات المستعدة (عن البارى تعالى وحدثت عنه) اى عن البارى تعالى ايضا فيكون معنى ابتداء حينئذ بلا تأثير شئ غير الله تعالى فى شئ من الممكنات فحاصله ان لامؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى (ولا تأثير

(للوسائط)

للوسائط) من العقول والطبايع (اصلا) وقطعا (فى الايجاد)اى فى احداث الممكنات (الافى الاعداد) اى فى استعداد الممكنات للوجود انتهى كلام الامام الرازى (قلت هذا) اى مانقلناه عن الامام من التوقف على الوسائط فى القسم الثانى من الممكنات دون القسم الاول (هوماذكرناه من تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه) فورد عليه اى على الشارح ان الامام غير قائل بالحركة السرمدية لانه اشعرى المذهب فكيف نقلت عنه القول بها حيث قلت آنفا ناقلا عنه وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية فأجاب عنه بقوله (واثباته) اى اثبات الامام (للحركة السرمدية الدورية) لامبنى على مذهبه (بل هو مبنى على مذهبهم) اى على مذهب الفلاسفة (كما لايخفى) على من ضبط اصول المذاهب وميز بعضها عن بعض وقال الامام لانزاع فى افادة النظر الظن وانما النزاع فى افادته اليقين (و) اما (السمنية) فهم (ينكرون افادة النظر اصلا) وقطعا يعنى انهم يقولون ان النظر لايفيد شيئا لافى الالهيات ولافى الهندسيات ولافى غيرها وسبق تعريف السمنية فتذكر (قال) السيد الشريف قدس سره (فى شرح المواقف هم) اى السمنية (قائلون) اى معتقدون وحاكون (بالتناسخ) وهو عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلل زمان بين التعلقين للتعشق الذاتى بين الروح والجسد كذا فى تعريفات السيد السند (وبأنه) عطف على قوله بالتناسخ اى وبأن الشان (لاطريق الى العلم اليقينى سوى الحس) وهو اعم من الحس الظاهرى والباطنى فان الفرح والالم الحاصلين للانسان معلوم لنفسه وجدانا وبداهة (قلت لعلهم) اى السمنية (يدعون ظن التناسخ لاالعلم به) اى التناسخ عطف على يدعون عطف المنفى على المثبت اى لايدعون العلم بالتناسخ (فان) علة لعدم ادعاهم العلم به (التناسخ ليس محسوسا) والحال (طريق العلم) اليقينى (عندهم) اى السمنية المذكورين (منحصر فى الحس) قوله لعلهم الى هنا اشارة الى مايرد عليهم من ان التناسخ عبارة عن مفارقة النفس عن بدن وتعلقها ببدن آخر ونفس النفس غير محسوسة فضلا عن تعلقها فيكون العلم به نظريا ثابتا بالنظر فان افاده النظر فقط ثبت نقيض مدعاهم والافلايصح حكمهم بالتناسخ فأجاب عنه بأنهم لاينكرون افادة النظر الظن وانما ينكرون افادته اليقين فيختارون ان التناسخ نظرى يثبت بالنظر لكن الثابت به الظن لا اليقين فلايثبت نقيض مدعاهم كما صرح مولانا الكلنبوى بعبارته (والمهندسون) اى القائلون بأن النظر يفيد العلم فى الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان منتظمة متسمة لايقع فيه الغلط بخلاف الالهيات فانها

بعيدة عن الاذهان وجلة (انكروا) خبر المبتدأ اعني قوله والمهندسون ومفعول انكروا قوله (افادته) اى افادة النظر (العلم) اليقيني ومفعول افادته قوله (فى الالهيات) والطبيعيات قوله (متمسكين) حال من فاعل انكروا اى حال كونهم متمسكين ومستدلين (بأن اقرب الاشياء) اى اقربها اتصالا ومناسبة (الى الانسان هويته) اى هوية الانسان والمراد بهوية الانسان الشخص المختص به الذى يعبر كل احد بقوله انا وذلك الشخص مختص بالانسان الجسم سواء كان اى ذلك الشخص عينه اى عين الانسان كالحيوان الناطق اوجزئه اوعرضا كالضاحك حالا فيه اوجوهر مجردا كالنفس الناطقة متعلقا به اى بالانسان تعلق التدبير والتصرف وليس اضافتها اى الهوية الى الانسان ههنا من اضافة العام كيوم الاحد فانها انما تصح على القول بالهيكل (وهى) اى الهوية (غير معلومة من حيث الكنه) لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لاخلاف فيه (وانها) عطف على الكنه (جوهر اوعرض) اى من حيث انها جوهر اوعرض (مجرد اومادى) يعنى انها غير متصورة بكنهها لا بداهة ولا بالنظر وكذا لم يحصل الجزم بأنها من اى حقيقة لابداهة ولا بالنظر اذقد اختلف الاقوام فى انها هذا الهيكل المحسوس اواجزاء لطيفة سارية فيه اوجزء لايتجزى فى القلب اوجوهر مجرد متعلق به اوعرض هو المزاج الى غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار متدافعة متعارضة ولذا قال (وقد تعارضت فيه) اى فى شانها هذا اى وقد الخ عطف على وهى غير معلومة على طريق عطف العلة على المعلول فافهم (والمناقضات ولم يتقرر شئ منها سالما عن المعارضة والمناقضة) وذلك لانهم بينوا للنفس سبعة ماهيات بل اكثر واستدل كل على ماذهب اليه ثم عارض وناقض كل مع الآخر (فعلم انهم) الضمير راجع الى المعارضين والمناقضين المفهومين من المعارضة والمناقضة اوالى الانسان باعتبار الافراد (عاجزون عن معرفة نفوسهم التى هى اقرب الاشياء اليهم) اذقد كثر الخلاف فيها كثرة لايمكن معها اى مع تلك الكثرة الجزم بشئ من الاقوال المختلفة المتنافية التى ذكرت فيها اى فى تلك الهوية فلوكان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العلماء العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة والحال انهم اختلفوا فيها كما سبق آنفا على طريق الاجمال وان اردت تفصيل المقال فاسمع هذه الاقوال لان بعضهم قال انها عبارة عن هذا الهيكل المحسوس وهو مذهب المعتزلة وبعض اصحابنا وبعضهم قال انها اجسام لطيفة نورانية سارية فى هذا الهيكل المحسوس كسريان ماء الورد فى الورد وذلك السارى هو المخاطب والمثاب والمعاقب من شانه

حفظ هذا الهيكل المخصوص وصيانته عن ان يتطرق عليه الفساد مادام ساريا واذا فارقته استعد للصعوبة والفساد وهو مذهب الامام الحرمين مع طائفة من القدماء وقال بعضهم هو جزء لايتجزى وهو مذهب ابراهيم النظام وابن الراوندى وبعضهم قال هو المزاج فمادام البدن على المزاج كان مصونا عن الفساد واذا بطل عنه ذلك المزاج استعد للفساد وهو مذهب قدماء الاطباء وقال بعضهم غير هذه الاقوال كما بسط فى محله المفصل كشرح المحصل (فاظنك) يا ايها المخاطب المنصف (فى احوال الصانع) تعالى(وصفاته) العليا (بل انما يؤخذ فيها بالاليق والاحرى) اى بذاته وصفاته وافعاله تعالى(قلت ضعف هذا الدليل) الذى استدلوا به آنفا(لايخفى) على ذى تأمل حاصله انا لانسلم ان هوية الانسان غير معلومة له اصلا (لان كثرة الاختلاف) اى فى العلم بالهوية (لاتدل) على عدمه اى (على عدم حصول العلم) اى بالنظر الصحيح فى الهوية بل على التعسر لخفاء التميز بين النظر الصحيح والفاسد ونحن نقول به كذا قال السيلكوتى(وكون الهوية) اى هوية الانسان (قريبا من المدرك) على صيغة اسم الفاعل (لايستلزم سهولة ادراكه) اى المدرك (ولئن سلمنا استلزامه) يعنى لو فرضنا سهولة ادراكه (فلا يلزم من عدم ادراكه ان لايكون الابعد) وهو هنا البارى تعالى وصفاته (مدركا) على صيغة اسم المفعول اذ قد يكون الامر بالعكس كما يشاهد بالبصر لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لوجود مانع ليس فى غيره وذلك بناء(على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات ايضا) لان موضوعها ابعد قال السيلكوتى يعنى ان عدم حصول العلم بأقرب الاشياء لو كان مستلزما لعدم حصول العلم بالابعد وهى الالهيات لزم عنه عدم حصول العلم بالهندسيات ايضا لكونها ابعد وما قالوا ان الالهيات لكونها محتاجة الى غاية التجريد عن الحس والوهم بعيدة عن الاذهان لاتساق الذهن اليها بخلاف الهندسيات فانها علوم قريبة من الافهام متسقة لايقع فيها غلط لكون مباديها بديهية من حيث الذات والمناسبة لايفيد دفع النقض (وذهب الاسمعيلية) هم فرقة من الشيعة سموهم بذلك لاثباتهم الامامة لاسمعيل بن جعفر الصادق وكان اكبر اولاده وسماهم بعضهم بالباطنية ايضا لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره المعلوم من اللغة وقالوا نسبة الباطن الى الخط كنسبة اللب الى القشر وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرايع سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى وبألقاب أخر لاسباب أخر كما

فى المطولات (الى) متعلق بذهب (ان معرفته تعالى لايحصل بدون المعلم الذى هو الامام المعصوم عندهم) قائلين انه اى الامام يرشدنا الى معرفته تعالى ويدفع الشبهات عنا ونسبة عقله اى الامام الى عقل الناس كنسبة الشمس الى الابصار لاتقوى على ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام تقوى عقولهم بعقل الامام فاقتدروا على ادراك المعارف مستدلين على مدعاهم وزعمهم (بأن الاختلاف) الواقع بين الافوام (فى) حق (معرفة الله تعالى) اى فى معرفة ذاته وصفاته تعالى (اكثر من ان يحصى ولوكفى) فى تحصيلها (مجرد النظر لم يكن كذلك) اى لوكفى النظر فى الالهيات لما وقع الاختلاف الاكثر فى معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل وكذا الملزوم ومستدلين ايضا (بأن الناس) اى بأن طالبى العلوم من الناس (يحتاجون فى العلوم الضعيفة) قدرا وتحصيلا بالنسبة الى المعرفة السبحانية وهى اى الضعيفة كائنة (كالنحو) اى كعلم النحو (والصرف الى المعلم) اذلا يؤخذ ذلك الا من افواه الرجال كما قيل ليس العلم الا بالتعلم (فلان) اى فوالله لان (يحتاجوا اليه) اى الى الامام المعصوم (فى اشكل العلوم اولى) ويتجه على دليلهم هذا انه بعد تمامه انما يدل على الاحتياج الى مطلق المعلم لا الى المعلم المعين المعصوم فلايتم التقريب الا انهم زعموا انحصار العالم بالالهيات فى امامهم المعصوم والمتعلم منه (قلت هذا) اى كل من كثرة الاختلاف والاحتياج فى العلوم الضعيفة الى المعلم (انما يدل على العسر) اى على عسرة الحصول بدون المعلم (دون الامتناع) يعنى لايدل ذلك على محالية الحصول بناء (على ان كثرة الاختلاف لوكانت دليلا على عدم العلم لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به) لان الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم كثيرا اعلم ان فى هذا الكلام تحقيقا اجماليا بأن يقال قوله على ان كثرة علاوة وجواب آخر الزامى والجواب الاول تحقيقى وجواب عن قوله فلان يحتاجوا الخ والجواب عن قوله بأن الاختلاف فى معرفته تعالى اكثر الخ بأن ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض الانظار فاسدة فيترتب عليها عقايد باطلة وذلك لاينفعكم ولايضرنا فان المفيد للعلم عندنا انما هو النظر الصحيح نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التميز هناك بين صحيح النظر وفاسده على مافى المواقف وشرحه فظهر ان جوابه الاول يصلح ان يكون جوابا لهذا فالاشارة بلفظ هذا فى قوله قلت هذا الخ الى المذكور من الاختلاف والاحتياج فقوله قلت هذا جواب عن السؤالين والمصنف فى المواقف جعل لكل من السؤالين جوابا على حدة فما قاله الشارح الخ

(اوجز)

اوجز وافيد وهو اللايق بمثل هذا الشرح مع انه اجاب بجواب زائد على ما فى المواقف وهو قوله على ان الخ كما سمعت فتفطن فلذا قال المصنف ﴿ فلاحاجة ﴾ فى تحصيل المعرفة ﴿ الى المعلم ﴾ فهذا رد على الاسمعيلية كما ان قوله وبه يحصل الخ رد على السمنية والمهندسين قوله (لانانعلم ضرورة) دليل لدعوى فلاحاجة الى المعلم واعلم انهم فى الرد عليهم واثبات عدم الاحتياج وجوها واقواها دعوى الضرورة فلذا ذكره الشارح دون غيره لكن هذا انما يتم اذا كان الاحتياج الى المعلم فى الافادة • واما اذا كان الاحتياج فى الاعتداد فلا ولذا تدارك الشارح بقوله الآتى وان سلموا الخ فتأمل قوله (ان من) الخ مفعول نعلم ضرورة اى نعلم علما ضروريا ان من (علم) وتيقن (ان العالم) يعنى كل ماسوى الله تعالى وصفاته (محدث) على صيغة اسم المفعول (وكل محدث فله مؤثر علم) جواب قوله من علم الخ اى تيقن (ان العالم له مؤثر) فيه بالخلق والايجاد (سواء كان هناك معلم اولا) اى اولم يكن قال فى شرح المواقف ومايقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لايحصل الا بمعلم مكابرة صحيحة اى مكابرة محضة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل (وهم) اى الاسمعيلية (وان) وصلية (سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه) اى العلم الحاصل بدونه (لايفيد النجاة مالم يؤخذ من المعلم) لعدم الاصابة على الحقيقة لان الانسان لايخلو عن الخطأ بخلاف المعلم الذى هو الامام المعصوم (كما قيل) قائله الاشاعرة (ان العقايد) اى علمها (يجب ان يتلقى من الشرع) الشريف (ليعتدبها) اى لتكون معتبرة فانها ان لم تؤخذ من الشرع فلااعتداد ولااعتبار بها حاصله كما لااعتبار لهذا لااعتبار لذلك (قلنا) فى رد مقالهم (كفى) لنا فى الحقيقة (بصاحب الشرع) ان كان المراد من صاحب الشرع الذى انزل الكتاب وبين فيه الاحكام وارسل الرسول عليه السلام فهو الله العليم العلام وان كان من ارسل الى الخلق واعطى له الشريعة وامر بتبليغ الاحكام فهو النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (معلما) وكفى لنا (بالقرآن اماما) للاجماع القطعى على كفاية المأخوذ منهما بلاحاجة الى معلم فمن اعتقد بما جاء به صاحب الشرع فى الاصل والفرع واقتدأ بالقرآن على وجه اليقين فى الايمان نجى نجاة عظيمة من الخذلان والزيغ والضلال والخسران ووصل الى دار الجنان وجال الرحمن اللهم ثبتنا على الايمان والاسلام واوصلنا الى دار السلام قال المصنف رحمه الله تعالى ﴿ وعلى ان للعالم ﴾ اى واجمع ايضا السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة على ان للعالم ﴿ صانعا ﴾ اى موجدا ﴿ قديما ﴾ قيل ان المراد ههنا الصانع القديم

الواجب الوجود مطلقا اعم من ان تستند اليه الممكنات ابتداء اوبالواسطة ومن ان يكون واحدا او متعددا اذ يدل على هذا التعميم قوله الاتى ولاخالق سواه لانه لو خصص لاستغنى عنه ولم يحتج الى ذكره انتهى اقول لايبعد ان يكون ذلك اعنى قوله لاخالق سواه تأكيد المدلول هذه الالفاظ اعتناء بشان مقام توحيد الصانع القدير ﴿لم يزل﴾ ذلك الصانع القدير فى الماضى ﴿ ولايزال ﴾ فى الحال والمستقبل فهما صفتان كاشفتان للقديم (اعاد) المصنف (لفظ العالم) ولم يكتف بأن يقول وعلى انه (لتوسيط بحث النظر) اى وانما اعاده بحسب الاقتضاء اذ هو ذكر بحث النظر فى معرفته تعالى بين بحث حدوث العالم وبين بحث وجوب وجود صانعه القديم فطالت المسافة فلزم تجديد ذكره فهذا نكتة الاظهار فان قلت لم لم يذكر الشارح نكتة الاعادة عند قوله وعلى ان العالم قابل للفناء بل ذكرها ههنا قلت اجاب عنه بعض الافاضل بقوله اتى بنكتة الاعادة ههنا ولم يأت بها فى وقت وعلى ان العالم قابل الخ مع انها احرى للاتيان بها ولعل الوجه فى الاظهار تحصيل ظهور المراد فان الاضمار لايخلو عن الاستتار واقله ان يكون استحذا مافافهم انتهى (واستدل القوم) اى المتكلمون (عليه) اى على ان له صانعا قديما (بأنه) اى بأن العالم (محدث) بفتح الدال كما ثبت بالبراهين القاطعة (وكل محدث فله محدث) بكسر الدال هذه الكبرى بديهية (بالضرورة) فههنا ثلاث صور كما اشار الشارح الى الاول بقوله (فامّا ان يدور) بأن يحتاج محدث المحدث الى المحدث الاول بفتح الدال والثانى والثالث بكسرها والمحدث بكسر الدال الى المحدث بفتح الدال فيكون نفسه محدثا بفتح الدال بالنسبة الى محدثه بكسر الدال ويكون هو ايضا محدثا بكسر الدال بالنسبة الى محدثه وحاصل المعنى يحدث الاول للثانى والثانى للاول فيلزم الدور (او يتسلسل) وذلك ان يحتاج محدث بفتح الدال الى محدث بكسر الدال حادث مثله وهكذا الى غير النهاية (او) ان (ينتهى الى محدث قديم) فلا يلزم الدور لان المحدث بفتح الدال محتاج الى المحدث بكسر الدال القديم الواجب الوجود الذى هو محدث بكسر الدال للغير ولامحدث بالكسر له لان القديم الذى امتنع عدمه امتنع حدوثه ولايلزم التسلسل ايضا لان السلسلة وصلت الى القديم فانقطعت (والاولان) اى الدور والتسلسل (باطلان) لما عرفت (فتعين الثالث) اى الانتهاء الى الصانع القديم الذى لم يزل ولايزال * اعلم ان ماصورناه من المثال مثل للزوم الدور والتسلسل باعتبار ما هو خارج عن نفس المحدث ولكن صوره بعض من الافاضل باعتبار عدم خروجه عن نفس المحدث بقوله اما بطلان الدور

فلاستلزامه تقدم الشئ على نفسه لمرتبتين واما بطلان التسلسل فلما مر من برهان التطبيق والتضايف بل جميع براهين اثبات الواجب تبطل التسلسل انتهى واوضحه مع تأييده كلام بعض آخر بقوله فالاولى ان يقال فاما ان يكون محدث نفسه فيلزم تقدم الشئ على نفسه اوجزئه فيلزم ان يكون الجزء علة لنفسه فى ضمن كله اوخارجا عنه وهو القديم اذ العالم اسم لمجموع ماسوى الله تعالى لا اسم كل واحد من الممكنات ولزوم الدور اوالتسلسل انما هو فيه انتهى ولكن فيه مافيه من جهة فتأمل ثم ذكر المصنف قوله ﴿ واجبا وجوده لذاته ﴾ مع ان الجمهور من المتكلمين على ان القديم والواجب متساويان بل قال بعضهم بالترادف ايضا تنصيصا للمرام فان الفلاسفة وبعض المتكلمين على ان القديم اعم من الواجب لصدقه على العقل الاول عندهم اى عند الفلاسفة وعلى صفات الله تعالى عند هذا البعض وصرح بعض الافاضل بكون ذكر واجبا وجوده لذاته احترازا عن الواجب بالغير ﴿ وممتنعا ﴾ عطف على قوله واجبا ﴿ عدمه بالنظر الى ذاته ﴾ لان ذاته قديمة فامتنع عدمه وبين الشارح دليل وجوب وجوده لذاته على طريق الشرطية فقال (اذ لو لم يكن) ذلك الصانع القديم (واجب الوجود) وهو الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا كما فى تعريفات السيد (لكان ممكنا) لانحصار الموجود فى الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا وكلما كان ممكنا بالذات كان حادثا ومحتاجا الى محدث والا لم يكن موجودا فضلا عن كونه موجودا قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه وقدمه فاما برجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح اوبتأثير مؤثر فيه والاول محال بداهة والثانى محال مستلزم لتحصيل الحاصل عندهم فلذا قالوا لاشئ من الممكن بقديم وبالعكس فثبت الكبرى المذكورة فينتج من الاقترانى الشرطى ان ذلك الصانع القديم لو لم يكن واجب الوجود كان حادثا محتاجا الى محدث واللازم محال فلذا قال (فيكون) اى الصانع على تقدير كونه ممكنا (حادثا) اى ممكنا حادثا لا ممكنا قديما (لان القديم ينافى التأثير) اى تأثير الغير (فيه) اى ينافى ان يؤثر فيه شئ خارج عن نفسه (عندهم) ضمير الجمع راجع الى القوم وهم المتكلمون (فيحتاج) حينئذ (الى محدث) بكسر الدال (ونوجوز) فرضا كما عند الفلاسفة (التأثير) اى تأثير الغير (فى القديم) يعنى فى القديم الممكن كما فيما نحن فيه (فلابد ان ينتهى) الذى ليس بواجب (الى) القديم (الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات) اى الماهية من حيث هى مع قطع النظر

قوله تنصيصا مفعول له لقوله ذكر المصنف اى ذكره لاجل التصريح منه

عن الوجود والعدم (علة تامة لوجوده) اعلم ان وجود الموجود عين ذاته فى الواجب والممكن عند الاشعرى وزائد على ذاته فى الكل عند جمهور المتكلمين وعين ذاته فى الواجب وزائد فى الممكن عند الفلاسفة فلذا قال ما قال آنفا وعطف عليه قوله (وعند الفلاسفة) اى ووجوب الوجود عند الفلاسفة (و) عند (طائفة من محقق) اصله محققين ثم سقط النون بالاضافة (الى المتكلمين كونه) اى كون الذات (عين وجوده) الخاص (ومعنى ذلك) اى معنى كونه عين وجوده (ان يكون) الوجود (وجودا خاصا قائما بذاته) اى ذات الوجود يعنى بنفسه لا بغيره (غير منتزع من غيره) بل من نفسه كقولنا الضوء مضئ فان الضوء الذى تضمنه المحمول منتزع من الموضوع كما سيأتى من مولانا الكلنبوى قال السيد السند قدس سره فى شرحه على المواقف واعلم ان وجوب الوجود يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص وهى ثلاثة * الاولى استغناؤه فى وجوده عن الغير وقد يعبر عنه بعدم احتياجه اوعدم توقفه فيه على غيره * والثانية كون ذاته مقتضية لو جوده اقتضاء تاما * والثالثة الشئ الذى به يمتاز الذات عن غيره واطلاق الواجب على المعنيين الاولين ظاهر ومشهور (واما) اطلاقه على المعنى الثالث فامابتأويل الواجب وارادة مبدأ الوجوب وهذه الخواص امور متلازمة لكنها مغايرة فى المفهوم اما تغايرها فان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته يمتاز عن جميع ماعداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية فاما ملازمتها فلانه متى كان ذاته كافيا فى اقتضاء وجوده لم يحتج فى وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما يمتاز الذات عن غيره وبالعكس فافهم هذا الذى ذكرناه من معانى الوجوب انتهى (وتفصيل ذلك) اى كون الذات عين الوجود فى الواجب وزائدا فى الممكن وهو مذهب الحكماء كما ذكرناه آنفا وخلاصته اى خلاصة الكلام فى هذا التفصيل فى هذا المقام ان وجود الكلى عام تحته خاصتان احدهما الوجود الواجب لذاته وثانيهما وجود الممكنات والاول مخصص بسلب الاضافة يعنى امر عدمى هو سلب الاضافة و الثانى مخصص بالاضافة يعنى مميزه هو الاضافة الى غيره من الماهيات الممكنة فان الوجود غير الماهيات فى الممكنات (ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة فى بادى النظر امرا يشترك الجميع) اى جميع الموجودات واجبا كان اوممكنا (فيه) اى فى ذلك الامر (وبه) اى بذلك الامر (يمتاز) اى الماهيات (عن المعدومات وهو) اى ذلك الامر (الوجود المطلق) بمعنى الكون فى الاعيان

(وقد)

وقد فسره بعض من الافاضل بقوله اى المفهوم الكلى الصادق على جميع الموجودات (وانما يتخصص) اى يكون فرداخاصا ذلك الوجود المطلق (فى الممكنات) اى فى افراد الممكنات لقوله كوجود زيد ووجود عمرو وبالاضافة اى بالنسبة (الى الماهيات التى ينتزع) صفة جرت على غير ماهى له اى ينتزع ذلك الوجود المطلق (منها) اى من تلك الماهيات اذ كل واحد من الوجودات التى فى تلك الافراد حصة من ماهية من تلك الماهيات والحصة شئ خاص فكل من وجودات افراد الممكنات وجود خاص مخصص بالاضافة فلو كان قوله يتحصص بالحاء المهملة لكان هذا المعنى واضحا وكلام الكلنبوى نص على انه بالخاء المعجمة حيث فسره بقوله اى انما يكون فرداخاصا (كوجود زيدو) وجود (عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية اى بحيث ينتزع منها الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة لها الممتازة بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة (مستنداً الى وجود خاص) بمعنى مبدأ الآثار (يكون تخصصه) اى كونه فردا خاصا ممتازا عن جميع ماعداه من افراد الوجود المطلق (بسلب الاضافة الى غيره) اى بالتجرد عن الاضافة (وهو الوجود الحق الواجب لذاته) وحاصل كلامه ان العقل فى بادى النظر ينتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون فى الاعيان وزعم ان للكل حصة منه ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب حصة منه فى الواقع فان ذاته تقوم مقام الحصة فى كونه مبدأ الآثار الخارجية فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى مبدأ الآثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى الكون فى الاعيان ولك ان تحمل مراده من الوجود المطلق على معنى مبدأ الآثار الخارجية المشترك فى الواقع بين الكل لا فى مجرد بادى النظر فافهم * ثم قال الاستاذ الاكرم الكلنبوى بعد ماشرح المقام بماسبق من الكلام انه لايخفى ان الظاهر ان يقول اى الشارح رحمه الله والبرهان يدل على ان تخصصه فى الواجب اى كونه فرداخاصا فى الواجب ليس بعارض الاضافة بل بذاته الا انه قصد الاشارة الى ذلك البرهان الذى ذكره فى كتبه من ان كل مايغاير الشئ بالماهية فثبوته له يحتاج الى علة تجعل ثابتا له بداهة فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلابد له من علة تجعل الوجود الزائد له وتلك العلة فى الممكنات غيرها ولايكون فى الواجب غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود موجود فى مرتبة الافادة بداهة فلو كانت ذاته مفيداً لوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود كما سيشير اليه هذا ومن توهم ان مراده من البرهان ههنا البرهان السابق فى اثبات الواجب اعترض عليه بأن البرهان المذكور

انما يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى ذات لا يحتاج فى وجوده الى غيره سواء كان وجوده عين ذاته اوزائدا عليه لا على استناده الى الاول بخصوصه واعتراضه وارد على نفسه لا على الشارح انتهى (فان قلت ان اريد بالوجود) فى قولكم الوجود عين الواجب (المعنى المشترك البديهى) وهو الكون فى الاعيان او الكون مطلقا فلا شك فى انه) اى الوجود (ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات) لانه معنى مصدرى وقائم بالغير ومن الامور الاعتبارية فكيف يكون عين ذات الموجود الخارجى القائم بذاته فما معنى النزاع والاختلاف فى انه عين الموجود اوغيره (و) ان لم يكن المراد ذلك بل (اريد معنى آخر اصطلحوا) الحكماء (على تسميته) اى تسمية ذلك المعنى (بالوجود فيكون النزاع) الواقع بين الحكماء والمتكلمين نزاعا (لفظيا) لا معنويا (قلت) حاصله جواب بتحرير المراد وهو ارادة معنى غير ظاهر من اللفظ فيكون النزاع معنويا لا لفظيا (المراد به) اى بالموجود (ماهو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى وهو) اى مبدأ انتزاع هذا المفهوم (فى الواجب تعالى ذاته) اى ذات الواجب (بذاته) اى بعينه من غير ملاحظة امر آخر يعنى لا بسبب امر آخر كما كان فى الممكن لان الممكن يكون بواسطة الفاعل فكان مكتسبا من الغير دون الواجب (و) هو فى (الممكنات أثر الفاعل) فسره بعض ارباب التحشية بقوله اى الوجود الخاص فان أثر الفاعل انما هو الوجود فان الماهيات ليست مجعولة انتهى * فاعلم ان فى الوجود ثلاثة مذاهب مذهب الاشعرى ومذهب جمهور المتكلمين ومذهب الفلاسفة لانه اى وجود الموجود عين ذاته فى الواجب والممكن عند الاشعرى وزائد على ذاته فى الكل عند جمهور المتكلمين وعين ذاته فى الواجب وزائد على الذات فى الممكن عند الفلاسفة (فان قلت) معارضة الزامية ومتضمنة لمنع الملازمة (على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات علة للوجود) اى فى الواجب لذاته (يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم) اى الكون فى الاعيان (فلا يبقى نزاع بين الفريقين) وهما الحكماء والمتكلمون لان ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك الوجود المطلق فيكون عين الذات (قلت القائلون) وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين (بالعينية) اى بكون الوجود عين الذات (استدلوا على بطلان هذا المذهب) يعنى مذهب جمهور المتكلمين (بأن بديهة العقل حاكمة بأن الشئ مالم يوجد) اى ان لم يكن موجودا وثابتا (لم يوجد) بكسر الجيم اى لم يظهر اثر منه (لان الايجاد) اى لان جعل الجاعل الموجود موجودا (فرع الوجود) يعنى وجود الفاعل اصل ووجود اثره فرع يتفرع على ذلك الوجود * واعلم ان الوجود

(يطلق)

يطلق على معنيين احدهما على الذات والثانى على الكون فمن قال انه عين الذات يريد به الاول ومن قال انه مفهوم واحد مشترك يريد به الثانى لانه لا يقول احد من العقلاء ان الموجود عين الذات ويريد به الكون (فلو كانت الماهية علة لوجودها) اى لوجود نفسها (لزم) من ذلك (تقدم وجودها) اى تلك الماهية (على ايجاد نفسها) لماسبق من ان الايجاد المتأخر فرع الوجود المتقدم فيلزم كون الشئ موجودا مرتين هف وايضا يلزم تقدم الشئ على نفسه (فان كان الوجود السابق) الذى هو شرط الايجاد (عين الوجود) المعلول (اللاحق لزم الدور) قيل حاصل الدور لا دور بعينه فان الوجود السابق ليس متقدما ومتوقفا على اللاحق وبالعكس حتى يكون هو بعينه بل السابق هو عين اللاحق فيكون محصله لا هو عينه فتأمل انتهى (وان كان الوجود السابق (مغايرا له) اى للوجود اللاحق نقلنا الكلام الذى هو ان ذلك الوجود السابق اما عينه اى الواجب اوغيره (اليه) اى الى الوجود السابق (حتى (يتسلسل) الى غير النهاية وهو باطل (اوينتهى) التسلسل (الى وجود هو عينه) اى البارى فيلزم التناقض (على) اى بنا على (ان البداهة حاكمة بأن الشئ لا يكون له الا وجود واحد) ولو قطعنا النظر عن لزوم الدور والتسلسل يلزم ان يتعدد وجود شئ واحد وهو بديهى البطلان فلا يكون ذاته تعالى علة موجدة لوجوده (فكونه) اى اذا علم ان هذا المذهب باطل بالدليل المذكور فكونه بذاته اى بلا واسطة وجود زائد (مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم) البديهى الذى هو الكون فى الاعيان (لا يتصور بذلك الطريق) اى طريق العلية يعنى لا يصح بهذا المذهب وهو كون الذات علة للوجود للزوم الدور والتسلسل والتناقض على هذا المذهب كما ذكر آنفا (وبهذا التقرير) وهو مجموع قوله فان اريد بالوجود الى هنا (ينكشف كثير من الشبه) وهو بضم الشين وفتح الباء جمع شبهة وقد تجمع بالشبهات كما فى قوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات قال مولانا الخلخالى منها اى من تلك الشبه واورده فى اكثر كتبه من ان معنى الوجود ان كان ماقام به الوجود لم يكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معنا اعم من ذلك ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة ايضا اذ لا فرق بين الوجودات فى كونها وجودا ووجه انكشافه من هذا التقرير ظاهر انتهى اقول وهو ان لا يكون المراد بالوجود ماهو مبدأ انتزاع المفهوم العام وهو الوجود الخاص الذى هو عين الذات قال بعض من الاساتذة الاجلة اقول وانكشاف مرام الحكماء فى هذا المبحث يتوقف على النظر فى شرح الهداية

فى فصل فى ان الوجود الواجب نفس حقيقته ومابعده انتهى اقول ان ذلك النظر من مقتضيات الامعان والاتقان وذلك لازم فلذا امرك به مولانا الشارح بقوله (فاتقن ذلك بالتأمل الصادق) قال المصنف رحمه الله تعالى ﴿ولا خالق سواه﴾ عطف على خبر ان فالمعنى اجمعوا على ان للعالم صانعا قديما واجب الوجود وعلى انه لاخالق سواه يعنى ان الخالقية منحصرة فيه تعالى وهو ظاهر وهو يستلزم انه خالق كل شئ فههنا الدعوى اثنتان والاية الاولى التى سيذكرها الشارح دليل للدعوى المستلزمة بالفتح والثانية المستلزمة بالكسر جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى (ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ) يعنى الموجود المطلق عند اهل الشرع (فاعبدوه) اى فخصوه بالعبادة وكقوله تعالى (وهل من خالق غير الله) يعنى لاخالق الا الله واول الآية الثانية ياايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم قال الكلنبوى قوله اى قول الشارح (قال امام الحرمين) الخ بيان لمدعى المصنف من كون الحكم مجمعا عليه او اثبات للمدعى بالاجماع كما قيل وفيه مافيه انتهى قوله (فى الارشاد) مفعول فيه لقال وهو اسم كتاب له (اتفق الائمة السلف) مقول لقال (قبل) ظرف لاتفق (ظهور البدع) جمع بدعة (والاهواء) جمع الهوى يعنى مطالب النفس الامارة بالسوء وذلك ظهر اولا من طرف المعتزلة قوله (على) متعلق باتفق (ان الخالق هو الله ولاخالق سواه وان الحوادث كلها حادثة) بعد ان لم يكن (بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ماتتعلق به قدرة العبد) من الافعال الاختيارية (وبين مالاتتعلق به)

* ثم اعلم ان هذا يعنى قوله قال امام الحرمين الى هنا ومابعده شروع فى تفصيل المذاهب الواقعة فى الاعمال لان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرته وان كان لها مدخلية ما اعنى كونه محلا للفعل وهو مذهب الاشعرى او بكون قدرة العبد جزأ مؤثرا فى الجملة على وفق عادته تعالى وتحقيقه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة فى العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل اى تأثير فى الفعل اعنى الكسب وهو مذهب الشيخ الماتريدى او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطراب وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة وهو المروى عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان تؤثر فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى او على ان تؤثر قدرة العبد فى وصفه بأن يجعله طاعة كما فى لطم اليتيم تأديبا او بان يجعله معصية كما فى لطم اليتيم ايذاء وهو مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى فهذه سبعة مذاهب وثامنها مسلك السلف (وقال حجة الاسلام

لما بطل الجبر المحض) وهو ان افعال العباد وسائر الحيوانات كائنة بمنزلة حركات الجمادات لا يتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وانما قيد الجبر بالمحض ليحترز به عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب الاشعرى وباء (بالضرورة) متعلق ببطل (فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وبين حركة المختار) وتشريحه هكذا يعنى بأن يقال يا ايتها الجبرية انتم تقولون ان العبد مجبور فى افعاله وليس بمختار فيه ونحن نقول ليس بمجبور فى جميعه لانه لو كان مجبورا فى جميع افعاله الصادرة عنه بحيث تصدر عنه سواء شاء وجوده اوعدمه اولم يشأ شيئا منهما لم يكن فرق بين حركة يد المرتعش اضطرارا وبين حركة يده اختيارا ولا بين الصعود الى المنارة والسقوط منها وذلك باطل بداهة اذ البداهة قاضية بأن الحركة الاختيارية والصعود مقارنتان للارادة والقدرة اى لكون العبد بحيث يصح منه الفعل والترك والحركة الاضطرارية والسقوط غير مقارنتان لهما قوله (وبطل) معطوف على لما بطل اى ولما بطل مذهب المعتزلة ايضا اى مثل ما بطل مذهب الجبرية وهو مذهب المعتزلة (كون العبد خالقا لافعاله) الاختيارية وباء (بالادلة) متعلق ببطل اى بطل بسبب الادلة (السمعية التى ذكرناها) منها الايتان المذكورتان آنفا وهما اقواها (والعقلية) اى ولما بطل بالادلة العقلية (المذكورة فى الكتب المبسوطة) اى المفصلة (الكلامية) التى من جملتها شرح المواقف للسيد السند قدس سره حيث قال فيه لنا ان الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرة العبد من وجوه * الاول ان فعل العبد ممكن مقدور لله لما مر من شمول قدرته للممكنات ولا شئ مما هو مقدور لله بواقع للعبد لاجتماع القدرتين المؤثرتين على مقدور واحد * والثانى لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل لان النائم وكذا الساهى لا يفعل بالاختيار فعلا كانقلابه من جنب الى جنب ولا يشعر كمية ذلك الفعل وكيفيته * والثالث ان العبد لو كان موجدا لفعله فلابد ان يتمكن فعله وتركه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح وذلك المرجح لا يكون منه والالزم التسلسل ويكون ذلك الفعل عند ذلك المرجح واجبا والا لم يكن ذلك تمام المرجح فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا ازما اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموا انتهى قوله (وجب) جواب لما (ان يعتقد) فاعل وجب وان مصدرية اى وجب علينا الاعتقاد (انها) اى ان افعال العبد (مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا) وايجادا يعنى ان الفعل الاختيارى للعبد انما هو مخلوق له تعالى واقع بمحض قدرته وارادته من غير ان يشترط تحققه بشئ آخر اصلا كقدرة العبد

وارادته مثلافليس لهمابالنسبة اليه الاالمقارنة ولذاقال (و) مقدورة(بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق) فان تعلق القدرة بشئ لايستلزم تأثيرها فيه كالعلم للمعلوم و لارادة بفعل الغيرفالقدرة الحادثة لاتؤثر فى مقدورها (يعبرعنه) اى عن ذلك الوجه الآخر (بالاكتساب لحركة العبد باعتبار نسبتها) اى الحركة الى قدرته) اى العبد (تسمى كسبا) اى مكسوبا (له) اى للعبد (وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا) اى مخلوقا (له فهى) اى تلك الحركة خلق الرب ووصف العبد) اى صفته القائمة (و كسب له) اى للعبد (وليس كسباله تعالى وقدرته) اى قدرة العبد (خلق الرب ووصف العبد وليس) اى ليس قدرة العبد (كسباله) اى للعبد لانه غيرقادر على كسب قدرته كمالايخفى على من له ادنى تأمل صادق (فيقال) الله خالق قدرة العبد عنى الكسب والعبد قادر على الكسب ولايقال العبد كاسب القدرة ثم ان قول الشارح (واكثر المعتزلة) عطف على المقدر والتقدير الاشاعرة مستقرون على ماذكره حجة الاسلام والمعتزلة (على انها) اى على ان افعال العباد (حاصلة ؛) بتأثير (قدرة العبد و حدها) اختيارا لاايجادا مع قولهم بأن القدرة مخلوقة له تعالى قبل الفعل اذ الاستطاعة عندهم قبل الفعل لامعه (والاستاذ ابواسحق) الاسفرائنى واختاره المولى الخيالى فى رسالته على البسملة كائن (على انها) اى افعال العباد (واقعة) اى صادرة عن العباد (بمجموع القدرتين) اى بسبب مجموعهما قال بعض الافاضل وليس مراده ان كلامن القدرتين علة مستقلة فى التأثير لامتناع مؤثرين مستقلين فى معلول واحد بل هما مؤثر واحد وتشريك البارئ ههنا عبده فى مقدوره الذى هو فعل العبد ليكون ذلك التشريك مدار الثواب والعقاب فلاضير فى ذلك انتهى بناء(على ان تعلقهما) اى القدرتين (جميعا بأصل الفعل والقاضى) ابوبكر الباقلانى كائن (على انها) اى افعال العباد حاصلة (بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل) اى بخلقه وايجاده (و) تتعلق (قدرة العبد بكونه) اى الفعل (طاعة) كاعطاء الدراهم لرضاء الله تعالى الى الفقرا (ومعصية) كاعطائها للرقاص ليرقص له (قلت) فى تحرير مراد القاضى (الظاهر انه) اى القاضى (لم يرد) من اراد يريد (ان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية) ويمكن ان يراد بوصف الطاعة والمعصية مايوجبهما من النية والارادة الجزئية المقدور له فحاصل كلام القاضى الظاهر انه لم يرد ان العبد اوجد وخلق الارادة الجزئية استقلالا (والالزم عليه مالزم على المعتزلة)من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو باطل

(بالادلة)

بالادلة النقلية والعقلية كما سبق بعض منها (بل ارادان لقدرته) اى القوة التى خلقت فى قلب العبد بها يصح ان يصرف الارادة الجزئية الى جانب معين من الفعل والترك وان لايصرف (مدخلا فى ذلك الوصف) لا مجرد المقارنة والمحلية كما قال الاشعرى والالماجعل الفعل حاء لا بمجموع القدرتين فهواى فذلك المدخل والتأثير (بالنسبة الى العبد طاعة اومعصية وقال الامام) حجة الاسلام (فى قواعد العقايد) هواسم كتاب بين فيه قواعد العقايد الاسلامية كلها وهوالذى قرأها الشيخ محى الدين البغدادى على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين رآه فى المنام فى جامع موصل وفرح به رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فوق الغاية سيما عند قوله بعثه النبى الامى الى آخر اوصافه الحميدة وقال عليه السلام بارك الله ياغزالى وسئل الشيخ المذكور عنه عليه السلام ماتقول فى حق الغزالى قال رجل نال مقصوده * ثم قال ماتقول فى حق امام الحرمين قال رجل نصر دينى ثم قال ماتقول فى حق ابن سينا قال رجل متمرد اراد دخول الجنة بلاوسيلة فلطمته وادخلته النار وان اردت توضيح الحكاية فارجع الى نغمات الانفس (ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب) اى يوجد ويؤثر مطلقا سواء كان بالايجاب اوبالاختيار (للعبد القدرة والارادة ثم هما) اى القدرة والارادة (يوجبان) اى يقتضيان ولوبالاختيار لئلاينا فى مذهب المعتزلة ان العبد خالق فعله بالاختيار وايضايدل عليه الجواب فتأمل (وجود المقدور قلت) حاصله جواب من طرف الحكماء (هذا) اى اسناد التأثير فى افعال العباد الى قدرة العباد استقلالا كما ذهب اليه المعتزلة (مبنى على ظاهر مذهب الحكماء) لاعلى تحقيق مذهبهم (فان تحقيق مذهبهم) كمذهب الاشعرى الا انهم يقولون بكونه تعالى موجبا فى التأثير والايجاد بتمام الاستعداد ولايقول به الاشعرى واتباعه (انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء) حيث قال * واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لامؤثر فى الحقيقة الا الله وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات الخ رأيت فى تعليقات بعض من العلماء الصلحاء انه قال وهذا النقل والتصريح ترويج للاباطيل وتلبيس يورث ميلا للطلاب الى المذهب الباطل للفلاسفة ظنا منهم ان مذهب الفلاسفة ظاهره غير مراد وله معنى لايعرفه الا الافاضل وهذا الترويج كما قال بعض الملاحدة فى زماننا ان كلام المشايخ الذى ظاهره كفر اوخطاء غير مراد ظاهره بل له معنى تصوفيا نحن لانعرفه الا اهل الله تعالى والحال ان الشريعة المصطفوية حاكمة بكفره فهذه الترويجات والتلبيسات فتنة عظيمة اعاذنا الله منها (وصرح به) اى بما ذكر من تحقيق مذهبهم يعنى صرح به

شارح الاشارات وهو خواجه نصر الدين الطوسى (فى شرح الاشارات حيث قال)
اى الطوسى المذكور (شنع عليهم) اى على الحكماء (ابو البركات البغدادى)
المعتزلى (بأنهم) اى الحكماء (نسبوا) ايجاد (المعلولات التى) هى كائنة فى المراتب
الاخيرة كالعقل العاشر من سلسلة العقول العشرة (الى) المعلولات (المتوسطة
والمتوسطة) الى المعلولات (العالية) حيث جعلوا العقل التاسع موجدا للعقل العاشر
وكذا جعلوا العقل الثامن موجدا للعقل التاسع وهكذا الى العقل الثانى من المتوسطة
وكذا جعلوا طبايع الاجسام موجدة لآثارها المخصوصة بها وتلك الآثار من المعلولات
الاخيرة والطبايع من المتوسطة لكونها صادرة من العقول عندهم ونسبوا ايجاد
المتوسطة الى العالية كالعقل الاول بالنسبة الى الكل والعقل الثانى بالنسبة الى مابعده
والعقل الثالث بالنسبة الى مابعده فانها معلولات عالية (والواجب) اى والحال
ان الواجب على الحكيم العالم بأحوال الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر
(ان ينسب الكل الى المبدأ الاول) وهو الواجب تعالى (و) ان (يجعل المراتب
العالية (شروطا معدة لافاضته) مصدر مضاف الى الفاعل اى لافاضة المبدأ
الاول انتهى كلام ابى البركات ثم قال شارح الاشارات (وهذه مؤاخذة تشبه
المؤاخذات اللفظية) يعنى ان هذا التشنيع نزاع يشبه النزاع الذى ينشاء من اللفظ
(فان الكل) هذا محل الاستشهاد والمراد من الكل انما هو المحققون (متفقون على
صدور الكل) اى كل المخلوقات (منه) اى من الله تعالى (جل جلاله) وعم
نواله (وان الوجود) اى وجود كافة الموجودات (معلول له تعالى على الاطلاق)
سواء كان وجود المعلول الاخير او المعلول الاول او المتوسط وسواء كان وجود
الجوهر او العرض وسواء كان فى الاعيان او فى الاذهان (فان) بفتح الهمزة وسكون
النون على ان تكون ان مصدرية لا شرطية (تساهلوا فى تعاليمهم) اى فى كتبهم
(لم يكن منافيا لما أثبتوا) وفى بعض النسخ اسسوا (وبنوا مسائلهم) الحكمية
(عليه) وهو اى ما أثبتوا كون المؤثر فى الكل هو الله تعالى الى هنا كلام شارح
الاشارات (وقال بهمنيار) اسم حكيم من تلامذة الشيخ الرئيس ابى على سينا قيل
انه كان مجوسيا (فى) الكتاب المسمى باسم هو (التحصيل فان سئلت الحق)
فى مذهب الفلاسفة (فلا يصح ان يكون علة الوجود) فى نفس الامر (الاما)
موصولة او موصوفة (هو برئ) اى منزه (من كل وجه عن ما بالقوة) وذلك
لان كل ذلك من امارات النقص وسماتها فيجب ان يكون جميع الصفات الكمالية

(فيه)

فيه بالفعل وذلك ليس الا الواجب جل جلاله فلذا قال (وهذا) اى كون جميع انكمالات فى ذاته بالفعل لا بالقوة (هو المبدأ الاول) يعنى الواجب تعالى لا غير (ومانقل عن افلاطون) جوابا القوم قالوا له يا افلاطون لا يخفى عليك انه ظهر فى بلدنا طاعون فيموت كل يوم ناس كثير فهل لنا النجاة منه اذا خرجنا الى الصحراء او الجبل (العالم) مراده منه بقرينة السؤال وبقرينة قوله والافلاك الخ جميع ماوجد فى بر الارض وبحره (كرة) محيطة لا يمكن الخروج منها يعنى كأنه كذلك (والارض مركز)اى هى فى مركز مركز الكرة والانسان) اى ومن الجملة ان الانسان الكائن على الارض (هدف) اى كالهدف لانه مايرمى اليه السهام والانسان كذلك بالنسبة الى سهام القضاء (والافلاك قسى) اى كالقسى وهو بكسر القاف والسين وبتشديد الياء جمع قوس (والحوادث) اى البليات والامراض نعوذ بالله تعالى (سهام) اى اى كالسهام (والله الرامى) والظاهر ان يقول والرامى هو الله لا غير لكنه قدم المسند وجعله مسندا اليه للاهتمام بشانه من حيث انه رام لا يخطئ ابدا كما هو مقتضى المقام (فاين المفر) اى اين المحل الذى ينجون فيه اذا فروا اليه (يشعر) فاعله ضمير تحته راجع الى مافى قوله ومانقل عن افلا طون والاشعار بمعنى الاعلام (بذلك) اى بكون علة الوجود هو الله تعالى لا غير ويجوز ان يقال فى تفسيره اى بكلام بهمنيار (ايضا وقد شنع) اى حمل الى العيب والقباحة الطائفة (المعتزلة) فاعل شنع اى لفرط جهلهم وضلالهم (على) الامام (الاشعرى) رحمه الله تعالى الغرض من نقله الاشارة الى مانقله حجة الاسلام عن المعتزلة من قولهم بالايجاب بعد الاشارة الى رد مانقله من الحكماء فتفطن (بأن) الباء متعلق بشنع (قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة) على مذهبكم (فتسميتها) مصدر مضاف الى مفعوله لان ها مفعولها الاول وقوله (قدرة) مفعولها الثانى اى فان تطلقوا عليها اسم القدرة مجرد اصطلاح بينكم (فان القدرة) من حيث هى هى (صفة مؤثرة) بالفعل (على وفق الارادة) مطلقا سواء كانت لله تعالى او للعبد هذا تشنيع اول قوله (وبأن الفرق) معطوف على قوله بأن قدرة العبد (بين القدرة والعلم) حاصل (بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم) اى ان القدرة يكون لها تأثير والعلم لا يكون له تأثير فافترقا وهذا تشنيع ثان (وبأنه) اى الشان (لما لم يكن للعبد اختيار) بالتأثير (فلا يستحق) العبد (الثواب) بمقابلة طاعته (و) لا يستحق (العقاب) ايضا بمقابلة معصيته وهذا تشنيع ثالث حاصله ان الكتاب والسنة مملوان من تمكين العباد من الاتيان بما أمرهم الله تعالى به والاجتناب

عمانهى عنـه ومن انهم يطالبهم يوم القيامة بأنكم لم لم تفعلوا ماامرتكم به ولم فعلتم مانهيتكم عنه ولولا انهم يكونون خالقين لافعالهم لم يتمكنوا من الاتيان بمايفعله الله تعـالى فيهم ولا الاجتناب عمايفعله فيهم (والجواب) عن تشنيع المعتزلة (ان القدرة لاتستلزم التأثير) يعنى لايصلح ان يقال كلما تحققت القدرة تحقق التأثير (بل ماهو اعم منه) اى من التأثير (ومن الكسب) ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم ومن استلزامها الاعم استلزامها الاخص فهذا جواب عن الوجه الاول اى عن التشنيع الاول بأنا لا نسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل نقول انها صفة من شانها التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل اولم تؤثر فان قلت فمامثاله قلت ان مثاله ان الله تعالى قادر فى الازل على ايجاد العالم ولا تأثير بالفعل فيه والا كان العـالم قديما والحال انه احدثه الله تعالى بعد ان لم يكن وهذا المعنى هو مراده مماهو اعم من التأثير ومن الكسب فانه اى الكسب عند الاشعرى عبارة عن كون الفعل مقـارنا للقدرة والارادة من غير ان يكون للقدرة تأثير ولا للعبد مدخل سوى كونه محلا للفعل كما عرفت يعنى ان الله تعـالى اجرى عادته بأن العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تأثير فى وجوده فذلك الفعل مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد كما صرح به مولانا السيلكوتى على الخيالى واما الجواب عن الثانى فقوله (والفرق بينها) اى القدرة (وبين العلم) حاصل (بأن القدرة تستلزم بهذا الاعم) كما مر آنفا (والعلم) ليس كذلك لانه (لايستلزمه) اى الاعم فافترقا واما الجواب عن الثالث فهو قوله (واما عدم استحقاق الثواب والعقاب) اى عدم استحقاق العبد بالثواب بمقابلة طاعته وعدم استحقاقه بالعقاب بمقابلة معصيته (فلا يقدح) ولا يجرح (فى اصول) الامام (الاشعرى) اى فى القواعد الاساسية الاعتقادية التى اعتقد بها و بينها الاشعرى رحمه الله لانه لايجب الثواب فى الطاعة ولا العقاب فى المعصية عنده بل ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله نعم ان الطاعة والمعصية اسباب عادية للثواب والعقاب فاضبط (وسيأتى) فى شرح قول المصنف ان اثاب بفضله وان عاقب فبعدله (بسط الكلام) وتفصيله (فيه) اى فى عدم استحقاق الثواب والعقاب ان شاء الله تعـالى ثم قال الشـارح (ولنا) اى ولى خاصة (فى مسئلة خلق الافعال رسالة منفردة) لاتبحث الا منها لان تقديم الظرف يفيد كون الرسالة منحصرة لبيان تلك المسئلة فقط فان شئت زيادة بسط وتفصيل فارجع اليها وقال المصنف ﴿متصف﴾ الضمير المرفوع المستتر تحته راجع الى ما يرجع اليه الضمائر السابقة اعنى ضمير سواه والى ذاته وعدمه ولذاته ووجوده

(وغيرها)

وغيرها من ضمير لايزال ولم يزل فكلها كانت راجعة الى الصانع فى قوله وعلى ان للعالم صانعا ﴿بجميع صفات الكمال﴾ على الكمال اذهى اى صفة الكمال ليست منحصرة فى الخالقية بل له تعالى صفات آخر من صفات الكمال غير الخالقية فاجتمعت كلها فى ذاته سبحانه وتعالى فلذا كان اسمه الشريف الله لان هذا الاسم مخصوص لذات هو واجب الوجود المستجمع جميع الصفات الكمالية فأظن هذا اى بيان الفقير وقع اوضح من بيان مولانا الطرسوسى فى حاشية المرآة فى ركن القياس والعلة حيث قال هنالك المولى الدوانى قد أشار فى شرح العقايد العضدية وهو آخر تأليفه الى ان مثل الايجاد والخالقية ليس من صفات الكمال انتهى فاذا تأملت بأدنى تأمل يحصل لك الفرق ﴿منزه عن سمات النقص﴾ اى عن علاماته (نقل عن ابن تيمة) من المجسمة المشبهة المراد من هذا النقل اشارة الى ان هذا الاتصاف مجمع عليه (فى بعض تصانيفه ان هذه المقدمة) القائلة باتصافه تعالى بكل كمال وتنزهه عن كل نقصان وتسميته مقدمة مع انه من مقاصد علم الكلام باعتبار التفريع بقوله فهو عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات (مما اجمع عليه) اى من المعتقدات التى اجمع عليها (العقلاء كافة) فلاعبرة بما ذهب اليه الجهلاء الحمقاء عامة الذين هم كالانعام بل هم اضل (قلت) تقوية هذا النقل (حتى) ابتدائية تدل على سببية ماقبلها لمابعدها (ان بعض المصنفين) وهو على القوشى بسبب ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء (استدل على وحدة الواجب تعالى) اى على كونه واحدا بمعنى لاشريك ولانظير له (بأن) متعلق باستدل (كون الشئ منفردا اولى) وفى نسخة اكمل (بالنسبة الى ذلك الشئ) المنفرد (من كونه مشاركا لغيره) وتلخيص الاستدلال ان الانفراد كمال وكل كمال ثابت للواجب فالانفراد ثابت للواجب تعالى اما الصغرى فيجزم بها كل ذى فطرة سليمة واما الكبرى فمما اجمع عليه العقلاء (والواجب) يجوز ان تكون هذه الواو عاطفة لعطف العلة على المعلول ويجوز ان تكون حالية اى والحال ان الواجب تعالى يجب (ان يكون فى اعلى مراتب الكمال) اى يجب ان يعتقد انه كذلك ازلا وابدا وباعث هذا التفسير انه لولم يفسر به ليتوهم بعض المتوهم انه يجب ان يكون كذلك فى الآتى بعد ان لم يكن كذلك فى الماضى فتأمل (فلايكون له) اى للواجب (مشارك) فى شئ هو خاص له (وانت تعلم انه) اى كلام بعض المصنفين (خطابى) اى مركب من الظنيات وانما فسرته به لان من المعلوم انه قياس مركب من الظنيات سواء كانت المقدمتان ظنيتان اواحديهما ظنى والاخرى يقينى لايفيد اليقين لان النتيجة تتبع اخس

المقدمتين (بل شعرى) اى مركب من المخيلات لان الشعر يكون مركبا من المخيلات كما ثبت فى محله (وان) وصلية (ذكره بعض المشهورين) اى المشتهرين احلت تفريقهما الى فطانتك (بالعلم) وهو العلامة الشريف الجرجانى قدس سره اعلم ان الفاضل الكلنبوى رد هذا الحكم على حاكمه مقابلا له بقوله والحق انه قياس مركب من المسلمات كقبح الظلم فان اردت تفصيله فارجع اليه ولكن قال الفاضل السيلكوتى فى مقام التأييد لان الانفراد والمشاركة ليس بشئ منهما فى نفسه اولى من الآخر بل باعتبار مافيه من الانفراد والمشاركة وهو قد يكون صفة كمال وقد يكون صفة نقص الاترى ان المعدوم انفراده فى العدم المطلق ليس كمالا له فالفقير اقول من غير حد ياايها الفاضل انما الكلام على ذى وجود لا على ذى عدم فالقياس مع الفارق ثم ارجو منك السماح فان فكرى سقيم فلا يصدر عن السقم مستقيم (ولا خلاف) المراد منه بيان الاجماع (بين المتكلمين كلهم) اى بين اهل السنة والجماعة وغيرهم كالمعتزلة (و) بين (الحكماء فى كونه تعالى عالما قادرا مريدا) اى فى اطلاق هذه الاسماء واثباتها على الله تعالى وهكذا فى سائر الصفات من الحيوة والسمع والبصر والتكوين ولكنهم اى المتكلمين والحكماء تخالفوا اى وقع المخالفة بينهم فى كون الصفات المراد منها هى العلم والارادة والقدرة والتكلم وهكذا عين ذاته اى الواجب تعالى اوغير ذاته اولاهى اى الصفات لم تكن عين ذاته ولا غيره اى وهى كما لم تكن عينه لم تكن غيره ت الى فاجتمع فيها ذهابات ثلاثة * الاول كون صفات الله تعالى عين ذاته ت الى * و الثانى كونها غير ذاته * و الثالث كونها بحيث لاهى عين الذات ولا غيرها (فذهب المعتزلة والفلاسفة) الى الاول لكن مراد الفلاسفة بالعلم ليس هو الادراك بل مبدأ الادراك و كذا فى سائر الصفات قال بعض الافاضل على قوله فذهب المعتزلة انه يفهم منه ان المعتزلة ذهبوا الى عينية الصفات كالحكماء مع انه محل تردد كيف لا وقد صرح بعض المحققين بأن جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة (وذهب جمهور المتكلمين الى الثانى والاشعرى الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية الصفات) اى بينوا حقيقة قولهم بعينية الصفات وعينوا مرادهم بذلك بأن ذاته تعالى من حيث انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم فالعلم ذاته تعالى لاصفة زائدة عليه وينفيه قوله تعالى لكن الله يشهد بما انزل عليك بعلمه وقوله تعالى فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله والمتبادر من اضافة العلم اليه تعالى هو المغايرة كما فى علم زيد لا الاتحاد كما فى شجر الاراك ويوم الاحد والفلاسفة وان كانوا متقدمين لا يعلمون

القرآن فالقرآن يدفع مذهبهم لا محالة والمعتزلة مع علمهم القرآن اشنع منهم لترجيحهم الفلاسفة على ربهم فالعياذ بالله تعالى (ولما كان مبدأ الانكشاف عين) بالنصب خبر كان ومضاف الى (ذاته كان عالما بذاته) اى لا بواسطة صفة زائدة عليها (و كذا الحال فى القدرة) مثلا ذاته تعالى من حيث انه مبدأ لصحة الفعل والترك منه قدرة ولما كان مبدأ صحة الفعل والترك منه ذاته بذاته كان قادرا بذاته (والارادة) مثلا ذاته من حيث انه مبدأ التخصيص والترجيح لاحد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع فى ارادته ولما كان مبدأ التخصيص والترجيح ذاته بذاته كان مريدا بذاته (و) كذا الحال (فى غيرها) اى فى غير القدرة والارادة من الصفات قالوا وهذه المرتبة اى مرتبة كون الصفات عين الذات (اعلى من) تفضيلية (ان تكون تلك) الصفات من العلم والقدرة وغيرها (زائدة عليه) اى على الواجب تعالى (فانا) مثلا (نحتاج فى انكشاف الاشياء علينا) اى فى ان تكون الاشياء منكشفة لنا (الى صفة) حقيقية ذات تعلق وهى الصورة العلمية (مغايرة لنا قائمة بنا والله تعالى لا يحتاج اليه) الضمير راجع الى الصفة باعتبار العلم لان الاحتياج المذكور نقص (بل بذاته تعالى ينكشف الاشياء عليه قيل) قائله السيد الشريف فى شرح المواقف (محصول كلامهم) اى الحكماء (نفى الصفات واثبات نتايجها) اى ثمرات الصفات المنفية (وغاياتها) قال القاضى مير فى قول مصنفه فصل فى ان وجوب الوجود وتعينه نفس ذاته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كلا من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه قلت معنى قولهم صفات الواجب عين ذاته ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا فانهم قالوا لبيان كون الواجب عين العلم والقدرة ان ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشياء عليك وظهورها بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة يقوم به بل المفهومات باسرها تنكشف عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال فى القدرة فان ذاته تعالى مؤثر بذاته لا بصفه زائدة عليه كما فى ذواتنا فهو بهذه الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدين فى الحقيقة متغايرين بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها بالذات وحدها انتهى (واما المعتزلة فظاهر كلامهم) اى المعتزلة (انها) الضمير راجع الى المعلولات التى علتها الذات بطريق الاستخدام لا راجع الى الصفات التى فى محل النزاع قبل والا ليرد عليه اعتراضات واما اذا رجع الى معلولات الصفات التى عبر عنها المعتزلة والفلاسفة بالعينية فلا يرد شئ مما يرد (عندهم) اى المعتزلة

(من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج) فليس له تعالى صفات حقيقية عندهم واما باطن كلامهم فالصفات التي جعها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهي عين الذات عندهم الا صفة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها لا بمحل في زعمهم (واستدل الفريقان) اي الفلاسفة والمعتزلة (على نفي الغيرية) اي على ان الصفات ليست موجودة أخر غير الذات (بأنها) اي الصفات لوكانت غير الذات لكانت زائدة(ولو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها) في وجودها (الى الذات (الموصوف) بها ولوكانت ممكنة (فلابد لها) اي للصفات (من علة) موجدة لها (وتلك العلة اماذات الواجب) فقط (اوغيره) المراد بالغير غير الذات وغير الصفة وهو ظاهر (وعلى) الشق (الثاني يلزم احتياج الواجب) اي يلزم منه ان يكون الواجب تعالى محتاجا في كونه تعالى عالما او قادرا (مثلا الى الغير) وهو علة الصفات (وبالجملة) في مقام والحاصل (يلزم) منه (احتياجه تعالى في صفات الكمال) الذاتي (الى غيره) والمراد بهذا الغير مثل ما مر غير الذات وغير الصفة (فيكون) اي فيلزم ان يكون (ناقصا بالذات) لاحتياجه الى العلة (كاملا) وفي نسخة مستكملا (بالغير) وهو العلة ويمكن ههنا ان يراد به الصفة وذلك اي كونه كاملا بالغير محال بالبداهة (وعلى) الشق (الاول) وهو كون الذات علة للصفات (يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكثرة) اي متعددة لكن اللازم باطل لانه تعالى واحد فلذا قال (وهو تعالى واحد من جميع الوجوه) عطف على يلزم الخ ودليل على بطلان اللازم فافهم (فلا يكون مصدرا) اسم فاعل من الافعال للكثرة (كما بين في موضعه) اذ لو كان الواحد الحقيقي مصدر الاثرين لكان مصدرية احدهما غير مصدرية الآخر فان دخل فيه كلاهما او احدهما لزم التركيب والا لكان مصدرا لمصدريتهما وعاد الكلام فيها ولزم التسلسل و الجواب ان المصدرية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج فلا يكون الذات مصدرا لها لان المحتاج ماله وجود وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع (وايضا) اي مثل ما يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي الخ(يلزم ان يكون البسيط الحقيقي) وهو الذي لاتعدد فيه لابحسب الذات ولا بحسب الصفات الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الالات والشرائط والقوابل (فاعلا) اي بالنظر الى كونه علة للصفات يعني موجدا لتلك الصفات (وقابلا لها) اي لتلك الصفات بالنظر الى كونه موصوفا بالصفات لان تلك الصفات موجودة في ذات الفاعل فيكون فاعلا وقابلا (وقد

(بين)

بين فى موضعه) اى فى المبحث الذى يحث فيه عنه (استحالته) نائب الفاعل لبين وذلك البيان وقع هنالك على وجهين احدهما ان الفعل والقبول اى الانفعال اثران متباينان فلو كان فاعلا وقابلا لكان البسيط الحقيقى اى الواحد الحقيقى مصدرا لاثرين وهو محال وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب اذ لايجوز تخلف المفعول عن الفاعل ونسبة القابل الى المقبول بالامكان حيث يجوز تخلف المقبول عن القابل واذا تغايرت النسبتان فلا يجتمعان فى محل بسيط حقيقى فلذا قال فى شرح المواقف نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان (وقيل) قيل القائل هو السيد الشريف العلامة حيث قال به فى حواشى الاشراق انتهى اقول وان كان القائل هو ولكن قال به من طرف جمهور المتكلمين فافهم (على) اى اعتراضا على (هذا الدليل يمنع احتياجها) اى الصفات (الى علة) اصلا سواء كانت العلة ذاته تعالى اوغيره وهو ظاهر هذا منع للملازمة الشرطية وهى كلما كانت ممكنة فلابد لها من علة (فان علة الاحتياج) اى احتياج الصفات الى العلة (هو الحدوث) كما يقال العالم محدث وكل محدث لابد له من محدث هذا سند المنع (وهى) اى والحال ان الصفات (قديمة) لاحادثة (فلا تحتاج الى علة) اصلا قوله (وضعفه ظاهر) اثبات للملازمة الممنوعة بابطال سنده المساوى (لان من) وهو جمهور المتكلمين (يقول بأن علة الاحتياج هو الحدوث ينفى القديم الممكن) قال بعض الافاضل فى ايضاح هذا القول اقول ان من يقول ان علة الاحتياج هى الحدوث هم المتكلمون اى جمهور المتكلمين قاله المصنف فى المواقف واقول ان المختار عندهم اوعند بعضهم ان كل ممكن حادث سوى الصفات كما فى رسالة الاستاذ اخذاً من المأخذ وكما فى حاشية السيلكوتى على الخيالى فيكون الصفات ممكنة قديمة فيظهر ان النفى غير مختار عند الكل اوالبعض فيثبت ممكن قديم وهو يستلزم ثبوت القديم الممكن فلعله لذا قال (واما اذا ثبت قديم ممكن) بكلمة اذا الدالة على الجزم (فمنع احتياجه) اى منع احتياج ذلك القديم الممكن الى العلة (مكابرة صريحة) قيل وفيه نظر لان هذا انما يستقيم على قول من قال ان المحوج الى السبب هو الامكان وهم الحكماء كما فى شرح المواقف واما على قول من قال ان المحوج الى السبب هو الحدوث فقط اوالامكان مع الحدوث اوالامكان بشرط الحدوث وهم المتكلمون كما فى شرح المواقف ايضا فلا يكون منعه مكابرة فضلا عن ان يكون صريحة قوله (اذ) بيان لعلة كون المنع مكابرة (مع التساوى) اى تساوى الممكن فى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته

(لابد من مرجح) وهو العلة (كيف) لايلزم من مرجح (واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين) اى ظاهر على طريق الوضوح (لايمكن انكاره) فيكون ممكنة وكل ممكن لابدله من علة واما ماقال الكفوى من ان الاحتياج الى الموصوف غير الاحتياج الى العلة فليس بمسموع اذ لما امتنع وجود الصفة بدون الموصوف ببداهة والموصوف متقدم على الصفة بالذات فقد اندرج الموصوف فى جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف احتياجا الى العلة قطعا (فالقول بأن الصفات قديمة مع عدم احتياجها الى علة قول متناقض فى نفسه) فان الصفتية يستلزم الاحتياج الى الموصوف فالقول بعدم الاحتياج ينافيها مع قطع النظر عن كونها قديمة والصفتية مع القدم تنافى القاعدة المذكورة ولادخل للقول بعدم احتياج الصفة فيها (و مناقض لقاعدتهم) اى المتكلمين (بأن علة الاحتيـاج) الى العلة (هو الحدوث) تلخيص الكلام يستحيل ان يكون الصفات واجبا بالذات لامتناع تعدد الواجب فعلى تقدير وجودها تكون ممكنة لانحصار الموجود فى الواجب والممكن عقلا فان لم تحتج الى علة يلزم الرجحان من غير مرجح والا لكانت علة الاحتيـاج الى العلة هى الامكان كما قال الحكمـاء لا الحدوث والا لكانت الصفـات القديمة القائمة بالواجب تعـالى حادثة وهو محال فثبت ان من يقول بالصفات القديمة وجب له ان يقول علة الاحتياج هى الامكان لا الحدوث (ولان) بالواو وفى نسخة بلا و اولان (الصفات لما كانت قديمة وهى) الواو للحالية (محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج) الى العلة (هى الحدوث وقيل) ايضا من جانب المتكلمين جوابا آخر يمنع بطلان اللازم للشق الثانى وهو قوله وعلى الثانى يلزم احتياج الواجب فى كونه عالما قادرا مثلا الى الغير فهذا اى قوله وقيل عطف على قيل على هذا الدليل الخ والمراد من قيل الاول منع احتياج الصفـات الى العلة وهو ظاهر ومن هذا فرض تسليم الاحتياج ومنع جواز كون علتها غير الواجب فلذا قال بلو الفرضية (ولو سلمنا) مقول قيل (الاحتياج) اى احتياج الصفات الى العلة (فلا نسلم انه يجوز كون علتهـا) اى الصفات (غير الواجب اذ الدليل) على اثبات الواجب الوجود (انما قام على وجود موجود مستغن فى وجوده عن غيره واما استغناؤه) اى استغناء ذلك الموجود (فى صفاته) عن غيره سيمـا اذا كان الاحتياج راجعا الى الصادرة لا الى المصدر (فلم تقم عليه) اى على الاستغناء (حجة) قاطعة (وانت تعلم) هذا اثبات للمقدمة الممنوعة وجواب من جانب الفريقين (ان هذا) القول (مخـالف) اى خرق

للاجماع ولذا قال (لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله) حيث قال فى اول البحث نقل ابن تيمة (بل مخالف للفطرة السليمة) اى بطلانه من البديهيات الفطرية قوله (ولو سلمنا) جواب اجاب به السيد الشريف (كون علتها) اى الصفات (الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا) اى فلا نسلم انه يلزم المحذوران وهما صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى وكونه فاعلا وقابلا وانما يلزم ذلك لو كان الواجب واحدا حقيقيا بالمعنى الذى ذكروه فى الواقع وهو ممنوع (لاتصافه بسلوب) هى الصفات السلبية كسلب الجوهرية والعرضية والحالية فى المحل والمحلية للحال الى غير ذلك (واضافات كثيرة) هى كتعلقات علمه وقدرته لايقال السلوب والاضافات امور اعتبارية وامتنع ان يصير جزء المصدر الامور الموجودة لانا نقول انها ليست جزأ من المؤثر بل هى شرط للتأثير وهذا الشرط قد يكون امرا اعتباريا كما صرح به فى شرح المواقف ثم انه يحتمل ان يكون الاضافات عطف تفسير للسلوب لان السلوب من النسبة الاضافية فتأمل قوله (ولو سلمنا) من كلام القيل (كونه) اى الواجب (واحدا حقيقيا) بالمعنى الذى ذكروه (فلا نسلم ان الواحد الحقيقى لايصدر عنه الا الواحد وان لايكون) عطف على ان الواحد الحقيقى (فاعلا وقابلا لشئ واحد) اذ يجوز ان يكون له نسبتان متغايرتان الى شئ واحد من جهة واحدة قال بعض الافاضل والحكماء وان قالوا بدلائل على هذا المطلب الا ان الذى عولوا عليه هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان وهما متنافيان لايجتمعان فى محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة كما سبق ورد بأنه ان اريد ان الفاعل عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وجب وجود المفعول فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا وجب وجود المقبول فيه وان اريد ان القابل وحده لايجب معه وجود المقبول ولا عدمه فلا فرق انتهى (والادلة التى ذكرتموها) يا ايها الفلاسفة (على ذلك) اى عدم كونه قابلا وفاعلا (مدخولة) مجروحة (كما ذكر فى موضعه وانت تعلم) هذا من كلام الشارح (بأن هذا) اى القول بصدور الصفات عن الذات (ينساق الى القول بكونه فاعلا موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور) لاستلزامه التسلسل وحدوث الصفات فلذا قال بعض الافاضل اذ يلزم حينئذ ان يكون الصفات حادثة وهو باطل ويلزم التسلسل فى القدرة والعلم والحيوة والارادة وهو باطل ايضا واوضحه بعضهم بقوله لان الافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم والارادة فحينئذ يلزم

الدور والتسلسل يعني لزم عليه التسلسل في سبق الاختيار على الاختيار وكذلك في كل مايتوقف عليه وايضا يلزم تعدد الاختيار والارادة وقد استدل على وحدة كل من الصفات وهومذهب المصنف انتهى (ولامحذور فيه) اى في هذا الانسياق تقريره اذا انساق القول الى كونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات لزم المحذور وهو قولنا الله تعالى فاعل مختار لاموجب بالذات فأجاب بقوله ولامحذور فيه (من حيث كونه) اى كون الواجب فاعلاموجبا (تخصيصا للقاعدة العقلية) بماعدا الصفات وتلك القاعدة ههنا هي ان كل صادر عن الواجب تعالى فهوصادر عنه بالاختيار اوان علة الاحتياج هي الحدوث اوان كل صدور بالايجاب نقص في حقه تعالى (كما توهم) على صيغة المجهول اى كما توهمه بعض المتوهمين بأنه قد يخصص المتكلمون القاعدة العقلية هي الاختيار بالفعل دون الصفات بعدما كان الاختيار عاما في الكل من الافعال والصفات جميعا وهو باطل لان القاعدة ليست شاملة لهـا اى للصفات من اول الامر ثم تخصص بالافعال فلذا قال (لان القاعدة لاتشملها ولوسلم) اشتمال القاعدة عليها (فالعقل يخصص القاعدة) بأن يقول الواجب فاعل مختار في جميع الاشياء سوى الصفات قوله (يخصص العقل الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الاالواجب كما تقرر عند الحكماء) اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع منكم ايها الحكماء في القول بزيادة الوجود والتشخص على كل ماهية الاالواجب تعالى فما هو جوابكم فهوجوابنا هذا اى خذ هذ ثم اراد بيان ان المصنف من مثبتي الصفات الزائدة كما هو رأى الاشاعرة لامن النافين لها فقال (والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته) اى الواجب اى وان لم يذكر صراحة ان صفات الواجب تعالى زائدة على ذاته (لكنه) اى المصنف (اشار اليه) اى الى كونها زائدة (بقوله) اى المصنف متصف (بجميع صفات الكمال لانه) اى لان المصنف (اراد به) اى بقوله المذكور بطريق الكناية (نفي العينية) ولذا قال اشار حيث صرح الاتصاف وانتقل منه الى نفي العينية (بناء على ماقيل من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها) اى غايات تلك الصفات (واستدل) اى اتخذ دليلا (القائلون) اى الحاكمون وانما فسرناه به لان القول اذا وصل بالباء يكون القول بمعنى الحكم كما صرح به في محله فلذا قال (بالغيرية) المقابلة للعينية * قيل ومما يدل على الغيرية هو انه بعد ماثبت ان للعالم الحادث محدثا ثبت وجود الواجب ببرهان ثم بعد ذلك افتقرنا الى برهان آخر في انه سبحانه وتعالى قادر فلو كانت القدرة

عين الذات لما افتقرنا بعد ذلك الى برهان وهكذا فى سائر الصفات انتهى (بأن النصوص) من الكتاب والسنة والاجماع (وردت بكونه تعالى عالما حيا قادرا ونحوها) اى مثل هذه الثلاثة المذكورة من كونه متكلما ومريداً وغيرهما (وكون الشئ عالما معلل) بمعنى مدلل (بقيام العلم به) اى بذلك الشئ فيقال هذا الانسان عالم لانه قام به العلم وكل من قام به العلم فهو عالم فهذا الانسان عالم هذا (فى الشاهد) اى فى الحاضر يعنى فينا (فكذا فى الغائب) اى فى الله تعالى والعلم المذكور اعم من العلم بمعنى الادراك ومن العلم بمعنى مبدأ الادراك كما هو مراد قائلى العينية (وقس عليه سائر الصفات) فكانت الصفات الذاتية غير صفاته تعالى (وايضا) مدار هذا الكلام قوله ونحوها (والعالم من قام به العلم) والقائم بالشئ مغاير لذلك الشئ والالزم قيام الشئ بنفسه (و) كذا (القادر من قام به القدرة وهكذا) فى غيرهما مثل ان الحى من قامت به الحيوة والمريد من قامت به الارادة والمتكلم من قام به التكلم (وضعفه ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهى مع الفارق) فلا يفيد الا الظن ولكن هذا الكلام يوهم بظاهره انه لو لم يكن القياس مع الفارق يفيد العلم وليس كذلك لانه ولو كان بدون الفارق يفيد الظن ايضا لكون عليته ظنية لا قطعية الا ان يقال ان معناه قياس فقهى يعنى يفيد الظن مع انه مع الفارق فافهم قيل فى بيان كون القياس المذكور قياسا فقهيا مع الفارق لجواز ان يكون خصوصية الاصل الذى هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه وكون خصوصية الفرع الذى هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ولهم فى اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة فى اصول الفقه (الا ترى ان القدرة) اى قدرة العبد (قد تزول فى الشاهد) اى فينا (وقد تزداد وتنقص فيه) اى فى الشاهد (وليست) اى قدرة الشاهد (مؤثرة عند الاشعرى واتباعه فيه) اى فى الشاهد (و) القدرة (فى الغائب بخلاف ذلك) المذكور (كله) فقد اختلف مقتضى الصفات فى الشاهد والغائب فلا يكون جامع بينهما قوله (وليس) جواب عن قوله وايضا العالم الخ (معنى العالم من قام به العلم) اى لا نسلم ان حد العالم هذا (وان) وصلية (اوهم) من باب الافعال (كلام اهل) العلوم (العربية) ذلك اى كون معناه كما ذكر (بل معناه) اى العالم (ما يعبر عنه فى) اللغة (الفارسية بدانا او بمرادفاته) اى وبما يكون مرادفا لدانا (فى اللغات الاخر) بضم الهمزة وفتح الخاء مثل بليجى فى التركية (وهو) اى ما يعبر عنه بدانا وبليجى (اعم من ان يقوم به

العلم اولا) يقوم به العلم (واستدل القائلون بانها) اى بأن الصفات (لاهو) اى لاعين الذات الموصوفة (ولاغيره) الباء فى (بأن) متعلق باستدل (نفى العينية) يعنى ان يقال ان الصفات ليست عين الذات الموصوفة (بديهى) لايحتاج الى الدليل ضرورة ان الصفة ليست عين الموصوف وكل بديهى لايحتاج الى دليل (فلا يحتاج الى دليل) اى فنفى العينية لايحتاج الى دليل (واما نفى الغيرية) اى واما ان يقال ان الصفات ليست غير الموصوف (فبان) اى فثابت عندهم بأن (الشرع والعرف) اى عرف العام اى ما اصطلح عليه الخاص والعام (واللغة) اى كل لغة من الاقوام (تشهد بأن الصفة) اى اللازمة لا المفارقة ولا الاعم منهما (والموصوف بها ليسا بغيرين)يعنى ليست الصفة غير الموصوف وليس الموصوف غير الصفة حيث لايحنث من حلف ليس فى الدار غير زيد اوغير عشر مع وجود صفاته واجزاء العشرة ولايكذب المخبر فيه اذ لايفهم منه عدم الصفات وعدم الآحاد قال فى شرح المواقف فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد فكان زيدا العالم فيها فقد صدقت فلوكانت الصفات غير الموصوف لكنت كاذبا ورد هذا بأن المراد غير من افراد لانسان والالزم ان لايكون ثوب زيد غيره فهو باطل قطعا انتهى وسيجىء ذلك فى الشرح (وكذا الكل) ليس بغير الجزء (و) كذا (الجزء) ليس بغير الكل والفائدة فى ذكره مع انه ليس مما نحن فيه هو الايماء الى ان المراد من الغيرية هو عدم الانفكاك لانقيض هو هو لان الجزء والكل غيران بالمعنى الثانى بالبداهة بخلاف المعنى الاول ولذا احتاج الى الدليل (فان قولك ليس فى الدار غير زيد وليس فيها) اى فى الدار (غير عشرة رجال) اوغير عشر نسوة (صحيح) لامجال لاحد ان ينكره ويكذبك فيه (مع ان فيها) اى فى تلك الدار (اجزاء زيد) كيده ورجله وغيرهما (وصفاته) كعلمه وكطوله اوقصره (و) مع ان فيها ايضا (آحاد الرجال) العشرة اوالنسوة كما لايخفى (وانت تعلم ضعفه) اى كون الكلام المذكور آنفا ضعيفا (اذ المراد) اى مراد الاتى (بهذه الامثلة نفى غير المنفى) قوله (من) بيانية لبيان الغير المضاف الى المنفى (نوعه) اى من نوع المنفى (والا) اى وان لم يكن مراده بها نفى غير المنفى من نوعه (لزم عدم كون ثوب زيد) هذا ناظر الى المثال الاول (و) لزم كون (الامتعة) التى هى كائنة (فى الدار) هذا ناظر الى كل من المثالين (غيره) بالنصب خبر كون وضمير غيره راجع الى المنفى العام من زيد ومن العشرة لا الى زيد فقط ليختص الدليل بالمثال الاول ويحال دليل الثانى على المقايسة (ولاقائل به) اى والحال انه ليس احد يحكم بأن ثوب زيد ليس غير زيد وان الامتعة التى وجدت فى الدار التى وجد فيها زيد ليست

غير زيد بل يحكم كل عاقل ان ثوب زيد غيره وان الامتعة المذكورة غيره ايضا ولما ضعف
دليل الاشعر على نفي الغيرية اشار الى دليل آخر على نفي الغيرية بقوله (وقد عرف)
من باب التفعيل (الامام الاشعرى الغيرين) تثنية الغير ومفعول عرف (بأنهما)
اى الغيرين (موجودان) خارجيان وانما قيدتهما بقولى خارجيان اذ المتكلمون غير
قائلين بالموجود الذهنى فخرج المعدومات اذ المعدوم والموجود الذهنى لايتصفان
بالغيرية عندهم فافهم (يصح) الظاهر من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس الامر
امكانا وقوعيا لاذاتيا كما صرح به الفاضل الكلنبوى وفاعل يصح قوله (عدم احدهما
مع وجود الاخر) قال بعض الافاضل ان هذا اى قوله وقد عرف الخ دفع لما توهم
من ان قول الاشعرى لاهو ولاغيره ارتفاع النقيضين صراحة وجمعهما ضمنا لان
قوله لاهو يستلزم انه غير وقوله لاغيره يستلزم انه عين وهل هذا الاجمع النقيضين
واما ارتفاعهما صراحة فظاهر وحاصل الدفع اثبات الواسطة بين العين والغير
فمعنى قوله لاهو اى ليس مفهومهما متحدين بناء على ان معنى الصفات ليس معنى الذات
ومعنى لاغيره هو انه ليس الموجودان اللذان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر
بل مفهومهما مغايران اللذان لايصح عدم احدهما مع وجود الاخر فلايلزم اجتماع
النقيضين ولاارتفاعهما والايلزم ان لوكان المراد بالعين كون مفهومهما عينين
وبالغيرين كون مفهومهما غيرين تأمل انتهى قوله (واعترض عليه) نقض اجمالى
او معارضة او استدلال عدم صحة التعريف (بأنا اذ فرضنا جسمين قديمين كانا) اى
الجسمان القديمان المفروضان (متغايرين بالضرورة مع انه) اى الشان (لايجوز عدم
احدهما) اى احد الجسمين القديمين المفروضين (مع وجود الآخر) بناء على ما اشتهر
من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والافيجوز انعدام احد القديمين ويبقى الآخر (ولذلك
غير بعضهم) وهم اصحاب الاشعرى وهم قائلون بعدم مغايرة مطلق الصفة لازمة
او مفارقة (التعريف) وهذا التعريف هو المختار عند الاشاعرة (الى انهما) اى الغيرين
موجودان جاز انفكاكهما) اى الموجودين (فى حيز) هذا اعم من المكان لان العقل
الاول ليس فى حيز العقل الثانى عقلا (او عدم) بأن يكون احدهما معدوما مع وجود
الآخر (قلت النقض) اى الادعاء المذكور بانتقاض التعريف بعدم جامعيته
(غير وارد) عليه قوله (لان) دليل الادعاء بعدم الورود (الجسمين المذكورين)
فى قول المعترض بانا اذا فرضنا جسمين قديمين الخ (ليسا موجودين عند المتكلمين) اى
ليسا محققين عندهم وان كانا موجودين فرضا فلايكون الجسمان المذكوران من

افراد المعرف عندالاشعرى فيصح تعريفه على مذهب المتكلمين فلاحاجة الى التغيير كما سيصرح به (اذلاقديم عندهم) اى المتكلمين (سوى) ذات (الله تعالى وصفاته) قيل هذا معقول لوثبت ان الاعتراض انما هو بالنظر الى مذهب المتكلمين وذلك فى حيز المنع لجواز ان يكون المعترض حكيما واعترض بالنسبة الى مذهبه (فيكفى فى دفع هذا النقض المنع) والموجه مانع بأن يقول لانسلم جسمين قديمين لان مادة النقض تجب ان تكون متحققة (اذ) بيان لعلة كفاية المنع فى الدفع اى لان (الناقض مدع) اسم فاعل من الافتعال وهو مستدل ايضا (فلابد له) اى لذلك المدعى (من اثبات مادة النقض ولا يكفيه) مجرد (الفرض) والتقدير لانه المعدوم ولايتحول من العدم الى الوجود بالمعدوم فافهم(فلاحاجة الى تغيير التعريف) اى تعريف الاشعرى للغيرين (ولئن تنزلنا) وفى نسخة ولئن تنزل على صيغة المجهول فالمآل واحد والتنزل نزول من الاعلى الى الاسفل مستلزما لمعنى التحول والانتقال فلايخفى مافيه من الاستعارة اى لئن انتقلنا (عن هذا المقام) اى عن منع النقض الى مقام التسليم فسلمنا ورود النقض بالجسمين المفروضين كما ذكر (فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما)اى احد الجسمين القديمين المفروضين (مع عدم الآخر) منهما (لانما) قيل من طرف الحكماء من ان ما(ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم) قال الكلنبوى فيما يأتى فى حاشية قول الشارح واجيب بأنه اذا كان كل فرد حادثا لكان النوع حادثا فى شرح قول المصنف ولايقدم بذاته حادث مفرعا على تفصيل فقولهم ماثبت قدمه امتنع عدمه مسلم فى ذات الواجب وصفاته الذاتية اذ الوجود فى الواجب وصفاته الذاتية مقتضى ذات الواجب وان لم يكن مسلما فى قدم الجواهر الممكنة كما قال الحكماء انتهى (اذ) تعليلية (يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر) اى مشروطا بعدم امر(مانع) من وجود القديم وعدمه مثلا ان ثبات النباتات يتوقف على عدم وجود البرد فاذا حدث البرد ينتفى ثبات النباتات وغير ذلك فيحدث المانع منه) اى من وجود القديم (وينتفى) اى يكون غير موجود (القديم) فاعل ينتفى اذ يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط (ولئن تنزل) على صيغة المجهول (عن هذا المقام) يعنى ان سلمنا ان ماثبت قدمه امتنع عدمه من غير توقف(ايضا) كما تنزلنا سابقا عن المقام الاسبق (فالمراد) اى مراد الاشعرى من قوله صح وجود الخ (انه) اى الشان (يجوز عدم احدهما) اى احد الموجودين(مع وجود الآخر لانتفاء علاقة) مشعور بها (بينهما) اى بين الموجودين اللذين جاز عدم احدهما مع وجود الآخر(توجب) صفة علاقة (عدم الانفكاك)

اى عدم افتراقهما كالعينين مثلا هذا مبنى على ان مدار هذا الجواب حمل الصحة على الامكان العقلى بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود الآخر ومدار تلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اى العلاقة المشعور بها كالعلية والمعلولية سواء وجد علاقة غير مشعور بها فى الواقع اولم يوجد هذا ماذكروه فى باب اللزومية والاتفاقية على ما صرح به سيد المحشين بعبارته (وحاصله) اى وحاصل تعريف الاشعرى (نفى اللزوم) يعنى ان المراد من الغيرين الشيئان اللذان لاتكون بينهما تلازم اما من احد الجانبين ان اريد صحة عدم احدهما مع وجود الآخر او من كلا الجانبين ان اريد صحة عدم كل منهما مع وجود الآخر (وفى المادة المفروضة) اى الجسمين القديمين (ليس امتناع عدم احدهما) اى احد الجسمين القديمين (مع وجود الآخر لعلاقة) مشعور بها (بينهما) اى احد الجسمين القديمين (بل لقدمهما)والقدم ينافى الجواز لانه ليس من العلاقة المانعة الانفكاك (فلا نقض) قوله (ولا شبهة فى ان هذا المعنى هو المراد من التعريف) دفع لما يقال ان هذا تغيير ايضا والجواب ان هذا ليس بتغيير بل تحرير وهو اى التحرير افضل من التغيير كما قالوا فليراجع الى الكتب الادابية (فان علاقة اللزوم) اى من الطرفين واما من احدهما فلا ينافى قال بعض الافاضل وهى اى علة اللزوم عبارة عن كون احدهما علة للآخر او كونهما معلولى علة واحدة (عندهم) اى عند الاشاعرة (هى التى تنافى الغيرية) اى جواز عدم احدهما مع وجود الآخر (لقرب احدهما من الآخر) بحيث يترتب عليه امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر قيل وفيه بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواحد وصفته فلا نسلم وجود الذات بدون الصفات لان الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون اللازم مح او يكون المراد بالذات والصفة المحدثة فلا نسلم انهما ليسا بغيرين ويمكن ان يجاب بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود الذات من حيث هى بدون وجود الصفة وانما لم يكن من حيث انها ملزوم لها انتهى (لا مجرد مصاحبتهما دائما) يعنى ان الموجب لهذا القرب هو علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة (واورد على التعريف المختار) وهو المغير عن تعريف الاشعرى ولا يخفى وروده على تعريف الاشعرى ايضا ويؤيده ماذكره الشارح بعد ذلك بقوله قلت الخ (انه) اى الشان (ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين) المراد من جواز الانفكاك الامكان بحسب نفس الامر بمعنى هما الموجودان اللذان جاز اى امكن انفكاكهما من الجانبين فى حيز او عدم كما هو المشهور عند الجمهور فانهم اعتبروا فى المتغايرين الانفكاك من الجانبين والتعريف ظاهر فى الاحتمال الاول والمفهوم من كلام

الآمدى ان الانفكاك من طرف واحد كاف فى المتغايرين قوله (انتقض) جواب ان انتقض التعريف لكونه غير جامع (بالبارى تعالى والعالم) بفتح اللام (لامتناع عدم البارى) تعالى اوتحيزه (و) انتقض ايضا (بالعرض ومحله بل) ترق من الخاص الى العام لان كون البارى علة للعام خاص اى بل انتقض (بالعلة والمعلول) اى بذاتهما لامع وصف العلية والمعلولية لان الوصفين المذكورين متضايفان حقيقيان كالابوة والبنوة مثلا زمان خارجا وذهنا فلايمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فى الواقع (مطلقا) اى سواء كانت العلة تامة اوناقصة (لاستحالة وجود العرض و) لاستحالة وجود (المعلول بدون المحل و) بدون (العلة) يعنى وجود العرض من غير محل محال ووجود المعلول بدون العلة محال ايضا على مالايخفى فلايكون التعريف جامعا لافراد المعرف (وان اريد) جواز الانفكاك (من جانب واحد) فلايكون التعريف مانعا لاغيار المعرف فلذا قال (فوجود الجزء) اى ذاته لابوصف الجزئية (بدون الكل ووجود الموصوف) اى ذاته لامن حيث الموصوفية (بدون الصفة) اى ذاتها (جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء والصفة والموصوف متغايرين) ومع ذلك ان لاتغاير بين الكل والجزء والصفة والموصوف كما قال الاشعرى ليسا بغيرين فلذا قيل وفيه بحث لانه لايخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب وصفته فلانسلم وجود الذات بدون الصفات لان الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون اللازم ع اويكون المراد الذات والصفة المحدثة فلانسلم انهما ليسا بغيرين ويمكن ان يجاب بأن المراد ذات الواجب وصفاته ويمكن وجود الذات من حيث هى بدون وجود الصفة وانما لم يمكن من حيث انه ملزوم لها انتهى (واجيب) والمجيب قاضى عضد صاحب المواقف (عنه بأن المراد) بالجواز (جواز الانفكاك من الطرفين) وهو الشق الاول كما ان تعقل وجود البارى مع عدم وجود العالم جائز كذلك العكس كما فى الدهرى ولذلك يحتاج فى وجود البارى بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان ومعلوم ان تعقل الدهرى على طريق الحكم ومنه قال (ولو فى التعقل) لافى الوجود (بأن يتعقل وجود كل منهما بدون) تعقل (وجود الآخر) اى مع الجهل بوجود الآخر اوعدم التفات الذهن الى وجود الآخر قيل فى ايضاحه انه ليس الغرض انفكاكهما فى الوجود الذهنى بل الانفكاك فى الوجود الخارجى فى نظر العقل (ولايجوز مثل ذلك) اذلايجوز الحكم بوجود الصفات بدون الحكم بوجود الموصوف فلذا قال (فى الصفات) اللازمة والغير اللازمة (بالنسبة الى

(الموصوف)

الموصوف) بتلك الصفات (و) فى (الجزء بالنسبة الى الكل) اذلايجوز الحكم
بوجود الكل بدون الحكم بوجود الجزء اذا كان الموصوف والكل ملحوظين
بعنوان الموصوفية والكلية اعلم ان هذا الجواب مبنى على ان الموصوف ومطلق الصفة
ليساغيرين عند ارباب هذا التعريف فافهم والحاصل انه على هذا الجواب لايصدق
التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل اذ لايجوز الانفكاك بينهما من الجانبين
لا فى الوجود ولا فى التعقل اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه لايجوز ان يوجد
الحكم بوجود الصفة بدون ان يوجد الحكم بوجود الموصوف لبداهة استحالة
وجود الصفة بدون الموصوف وان امكن الحكم بالعكس وكذا لايجوز ان يوجد
الحكم بوجود الكل ولا يوجد الحكم بوجود الجزء لبداهة استحالة وجود الكل
بدون الجزء وان امكن العكس (وقال الاستاذ) العريف بالسيد الشريف قدس
سره (فى شرح المواقف) اى فى شرحه على المواقف لقاضى عضد تابعا فى ذلك القول
للعلامة شارح المقاصد (هذا الجواب صحيح اذا لم يكن فى التعريف قيد عدم اوحيز
واما مع هذا القيد) اى مع قيد العدم اوالحيز (فلاصحة لهذا) الجواب بل كلما
يتعقل البارى كذا يتعقل العالم كذا البتة فلاانفكاك فيلزم ان لاتغاير بينهما وهذا
البطلان من قيد عدم اوحيز وبطلان اللازم دليل لبطلان الملزوم فافهم فلذا قال
(اذ لايجوز ان يتعقل البارى تعالى معدوما اومتحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك)
معدوما اومتحيزا (الا اذا عمم التعقل) ليصدق التعريف على البارى والعالم
(بحيث يكون شاملا للمطابق) بكسر الباء (وغيره) ومراد الاستاذ قدس سره
المنفكان هما الموجودان والحكمان بأن ينفك وجود كل منهما عن الآخر اوبأن
يوجد الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر سواء وجد الحكم
بعدمه اولا وهذا اعم فافهم قيل زبدة الكلام هو انه لو كان المراد بالتعقل المطابق
يلزم عدم جامعية التعريف وان كان المراد به الاعم يلزم عدم مانعيته انتهى (وحينئذ)
اى وحين التعميم (يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل) مع انهما
ليساغيرين عندهم (لجواز تعقل وجود كل منهما بدون) تعقل (وجود الآخر
تعقلا مطابقا) كما فى تعقل الجزء والموصوف بدون تعقل الكل والصفة (اوغير مطابق)
كما فى تعقل وجود الكل بدون تعقل وجود الجزء ووجود الصفة بدون وجود
الموصوف ثم اعترض الشارح بقوله (قلت) ابطالا للجواب المذكور اى
جواب قاضى عضد (هذا الجواب غير صحيح) على الاطلاق لامع هذا القيد فقط فلذا

قال (على تقدير ان لايكون هذا القيد) اى عدم او حيز (ايضا) كالا يصح مع هذا القيد (لان المراد) اى مراد المجيب (بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل) اى حكم العقل مطابقا لا التصور والادراك مطلقا فسقط ماقيل قد يقال المراد بالتعقل الملاحظة وحينئذ يجرى فى العالم وصانعه ولايخفى فساده فانه وان كان لايجرى فيه الا انه يجرى فى الصفة والموصوف والجزء والكل كما اشار اليه الشارح بقوله وان عمم اليه التعقل انتهى (وجود) مفعول تجويز ومضاف (الى احدهما بدون الآخر) لان التجويز حكم العقل على وجه يطابق الواقع بخلاف التقدير (والعقل لايجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا) سواء كانت العلة واجبا اولا يعنى سواء كان المعلول معلولا للبارئ تعالى اولغيره (بدون العلة) فلايكون التعريف جامعا قيل فيه ان مالايجوزه العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم البارئ لا الحكم بوجود العالم مع عدم الحكم بعدمه كيف والمستدلون يحكمون بوجود العالم مع عدم حكمهم بوجود البارئ ولذا احتاجوا الى اثبات وجود الواجب بالدليل وكذا الاطفال الذين لم يبلغوا مرتبة الاستدلال يحكمون بوجود العالم مع عدم حكمهم بوجود البارئ (ولو عرف) على صيغة المجهول (الغيران بانهما) اى الغيرين (الشيئان) الموجودان اللذان (لا يستلزم عدم احدهما) اى عدم كل واحد منهما (عدم الآخر) وهذا التعريف اخترعه من عند نفسه كالتعريف الآتى ورجح الآتى كما يأتى فى الكلنبوى (خرج) من تعريف الغيرين (الجزء والكل والصفة والموصوف) فيكون التعريف مانعا فلذا قال (ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع الملزومات واللوازم خارجة عن التعريف ويشبه) وفى نسخة ويمكن (ان يكون مراد الشيخ) الاشعرى (من التعريف ذلك) اى ان يعرف الغيران بأنهما الشيئان الخ قال الخلخالى قوله ويشبه الخ بأن يريد بصحة عدم احدهما مع وجود الآخر عدم استلزام عدمه عدمه وقال الكلنبوى لكن تعريف الشيخ ظاهر فى عدم استلزام الوجود للوجود لا فى عدم استلزام العدم للعدم وهذا الفقير يقول انه لما كان اضافة الاحد المبهم للعهد الذهنى فكان فى حكم النكرة كما قال الكلنبوى ولما كان فى تعريف الشيخ واقعا فى الاثبات وفى هذا التعريف فى النفى كان تعريف الشيخ ظاهرا فى عدم استلزام العدم للعدم من جانب واحد كما هو الحق وصرح بحقيته الكلنبوى فى الايراد على التعريف المختار و كان هذا التعريف الذى نحن بصدده ظاهرا فى عدم استلزام العدم للعدم من الجانبين فكيف يشبه

(ان)

ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يكون الصانع والعالم والملزومات واللوازم خارجة عن تعريف الشيخ ولايخرج الصفة والموصوف بناء على ان المراد من الصفة الصفة اللازمة لا الاعم منها ومن المفارقة واما الجزء والكل فقال الكلنبوى فى الايراد المذكور بل يرد على تعريف الشيخ الجزء والكل فقط وستعرف جوابه انتهى ولم اقف عليه الى الآن فاغتنم من كلام الفقير (فلا يرد الا النقض المذكور) اى النقض بالصانع والعالم واللازم والملزوم قال بعض الافاضل قوله فلا يرد الخ اذا كان مراد الشيخ عدم استلزام شئ منهما عدم الآخر فلا يرد على الشيخ اوعلى تعريفه الا النقض المذكور اى النقض بالصانع والعالم واللازم والملزوم قاله الكلنبوى بيانا لمراد الشارح لكنه غير راض عنه حيث قال فى الايراد على التعريف المختار والحق ان تعريف الاشعرى ظاهر فى الانفكاك من جانب واحد ولو صرح عدم رضاه هنا ايضا لكان احسن وهو احق بأن لا يرضى والله الموفق انتهى • ثم اخترع تعريفا آخر من عند نفسه ورجحه على مخترعه السابق وعلى غيره فقال (ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون الاشارة) الحسية (الى احدهما) اى الى احد الشيئين (عين الاشارة الى الآخر تحقيقا) كحلول الاعراض فى الاجسام (او تقديرا) كحلول العلوم فى المجردات فلذا قيل والمراد بها اى بالاشارة الاشارة الحسية دون العقلية فان العقل يميز كلا من الصفة والموصوف عن صاحبه بخلاف الاشارة الحسية فانها تنتهى الى الحال والمحال الحسيين قوله (اندفع) جواب لو قيل وفاعل اندفع قوله (تلك النقوض) التى سبقت ذكرها اى خرج عن التعريف الصفة والموصوف ودخل البارى والعالم واللازم والملزوم فيكون التعريف جامعا ومانعا (ولكن يدخل فيه) اى فى تعريف الغير (الجزء والكل) بناء على ان الاشارة الى احدهما ليست عين الاشارة الى الآخر مع انهما ليسا من افراده يعنى مع ان الجزء والكل ليسا بغيرين عند الاشاعرة قيل فيه لا نسلم ان الاشارة الى احدهما لا يكون عين عين الاشارة الى الآخر بل هو كذلك ولو تبعا بل لا معنى للاشارة الى الكل الا الاشارة الى بعض اجزائه انتهى (ولا بأس) ولا ضرر كليا (به) اى بسبب دخول الكل والجزء فى التعريف (لان الغرض منه) اى من التعريف (الاحتراز عن تعدد القدماء) المستقلة المتغايرة (ولا مدخل فى ذلك) الاحتراز (للجزء والكل) اذ لا جزء للواجب تعالى قوله (ومانقل) الخ جواب سؤال مقدر يرد على قوله ولكنه يدخل الخ فان المراد منه اى من ولكنه الخ فينتقض منعا عند الاشاعرة وان لم ينقض عند

جهور المعتزلة القائلين بمغايرة الجزء الكل فتوجه عليه انه ينتقض عند جهورهم ايضا
بناء على ماقيل فاجاب بقوله ومانقل وقال آخر بعبارة اخرى قوله ومانقل جواب
سؤال مقدر تقديره كيف تقول لابأس بالمغايرة بين الجزء والكل ولم يرض احد
من الاشاعرة والمعتزلة الاجعفر بن الحارث فقال ومانقل (من ان القول بمغايرة الكل
والجزء مخصوص بجعفر بن الحارث) من المعتزلة (وقد خالف) فاعله تحته راجع
الى جعفر (فى ذلك) القول (جيع) بالنصب مفعول خالف (المعتزلة) لان العشرة
اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلوكان الواحد غيرها لصار غير نفسه
لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لوكان يد زيد غيره لكان اليد غير
نفسها هذا كلامه ولايخفى مافيه كذا قال العلامة الثانى فى شرح العقائد النسفية
(وعد ذلك) القول (من جهالته) اى من كون جعفر بن الحارث جاهلا فحينئذ (لايصح
التعويل) والاعتماد (عليه) والاستدلال به (كيف) يقال انه ماخالف اوكيف
يصح الاعتماد عليه (و) الحال ان (المعتزلة لايقولون) اى لايحكمون (بعدم
المغايرة بين الصفة والموصوف) لقرب احدهما من الآخر ولذلك يشنعون على
الاشعرى فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الكل والجزء بل هم باجمعهم يقولون
بمغايرة الجزء والكل بناء على ان معنى الغير عند غير الاشاعرة نقيض هو هو فيكون
الصفة والموصوف غيرين وكذا الجزء والكل لعدم صحة الحمل بينهما لانه لايقال
الصفة هو الموصوف والجزء هو الكل واذا كانت الصفة والموصوف غيرين عندهم
كالجزء والكل فينتقض التعريف عندهم جعا وان لم ينتقض منعا (واما الباعث لهم)
اى للمعتزلة (على ذلك) اى على القول بعدم المغايرة اذ لاجزء للواجب عندهم (وقال
الامام) فخر الدين (الرازى) الخ قال بعض الافاضل لما كان ظاهر كلام الاشاعرة
اثبات الواسطة بين النفى والاثبات اعتذر الامام عنهم بانه نزاع لفظى لا
تعلق له بأمر معنوى وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير بأن اصطلحوا على
تخصيص الغير بهذا المعنى واذا اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلاتخصيص
فلاشئ بالقياس الى آخر اماعين واماغير انتهى وقال آخر بعبارة اخرى قال الامام
فى توجيه كلام الاشعرى حاصله ان مراد الشيخ ايضا ان الصفات زائدة وغير الذات
كماهو مذهب الجمهور من المتكلمين لكن اصطلح على ان الغير لايطلق الا على هذا المعنى
واسم له ولايطلق على الصفات ولافساد فى هذا الكلام اذ لكل احد ان يصطلح على اى
معنى بأى اسم اراد فعلى هذا يكون النزاع لفظيا انتهى (ان هذا الاصطلاح من الشيخ)

(الاشعرى)

الاشعرى مبنى (على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى) بانهما الموجود ان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر وهو معنى الغيرين عند الشيخ الاشعرى كما سبق مصرحا فالنزاع لفظى (كما خص العرف) احترز به عن اللغة لان الدابة فى اللغة كل مايدب على الارض فكل مايمشى على الارض فهو دابة عند اهل اللغة (لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع) بل بالمركوب منها كما فى التصورات (قلت) حاصله ان هذا الاعتذار غير مفيد وانت خبير (بأن الغرض من التخصيص) والاصطلاح فى الغير (وهو) اى والحال هو (نفى لزوم تعدد القدماء) المتغايرة (لايترتب على ذلك) التخصيص لان التعدد لايتوقف على الغيرية بالمعنى المذكور حتى ينتفى بنفيها فان الصفة والموصوف لامحالة موجودان متعددان يحتاج احدهما الى الآخر فى الوجود والاصطلاح فى الغير لايدفع هذه الاثنينية والتعدد والحق فى الجواب ان يلتزم ان الصفة والموصوف غير ان ويمنع استحالة تعدد القدماء مطلقا ويقال انما المحال تعدد ذوات قديمة لاذات وصفات اوصفات كذا قال يوسف القره باغى (فلا فائدة فيه) اى فى التخصيص (ولا وجه لادخاله فى المسائل الاعتقادية) الكلامية يعنى انهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون النزاع لفظيا محضا معلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه (قال صاحب المواقف) اعنى مولانا قاضى عضد هذا اعتذار آخر عن الشيخ الاشعرى عند التخصيص (انها) اى الصفات (لاهو) اى لاعين الذات الواجب بحسب المفهوم (ولاغيره) اى لا غير الذات الواجب (بحسب الوجود كما فى سائر المحمولات) فعلى هذا يترتب الغرض وهو عدم تعدد القدماء لان شرط الحمل ان يكون الموضوع والمحمول متغايرين فى المفهوم ومتحدين فى الوجود الخارجى قال بعض الافاضل فى هذا المقام اعنى فى قوله قال صاحب المواقف انها الخ يعنى انه بحث معنوى ومعناها انهما متغايران مفهوما ومتحدان وجودا والنزاع فى الصفات هل لها وجود مغاير لوجود الموصوف ام لا نزاع معنوى يجب ان يكون فى الحمل ولما لم يكن الاشاعرة قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا بكون المغايرة بين الصفة والموصوف وبين الكل والجزء فى الذهن والاتحاد فى الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهنى نعم المحقق الثابت بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر فعبر عن هذا الثابت بتلك العبارة التى لااشعار لها بالوجود الذهنى انتهى (قلت) وفى نسخة بلاقلت (وانت تعلم ان هذا انما يصح فى المشتقات مثل العالم) فان قولك هذا الشخص عالم يصدق ان مفهوم العالم

غيرمفهوم هذا الشخص ويكونان متحدين فى الوجود الخارجى (لافى مباديها)
اى فى مبادى المشتقات كالعلم والقدرة والارادة لانه لايصح ان يقال ان الله علم وقدرة
الى غيرذلك لعدم الاتحاد بحسب الوجود والبحث والكلام انما هوفيها اى فى المبادى
(فان) الشيخ (الاشعرى يثبتها) اى المبادى (والمعتزلة ينفونها) اى المبادى (ويزعمون) اى
المعتزلة (انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء) هوباطل وايضا يزعمون ان تلك الصفات
مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل فى القدرة والعلم والحياة والارادة
ويلزم ايضا كونها حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بفتح الجيم بالذات
فى بعض الاشياء فتأمل (و) حضرة مولانا الشيخ (الاشعرى مجيب عن ذلك)
اى عن قولهم انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء (بنفى التعدد) يعنى بأن قال لاتتعدد القدماء
لانه يلزم ان يكون كما زعمتم يعنى تتعدد القدماء اذا كان المبادى يعنى صفة العلم والقدرة
وغيرهما عين الذات ولكنه ليس كذلك (بناء على انها) اى المبادى يعنى الصفات
يعنى كل مشتق منه (لاهو ولاغيره واستدل) عطف على قوله واستدل الفريقان
(المعتزلة) فاعل استدل (بأنه) اى الشان (لوكان للواجب صفات موجودة
فاماحادثة) لاقديمة (فيلزم) على هذا التقدير (قيام الحوادث بذاته تعالى)
اى يلزم ان يكون الواجب القديم محلا للحوادث ويلزم ايضا خلوها اى ان
تكون ذاته خالية (عنها) اى عن الحوادث (فى الازل) اذ الخلو عن الصفات
نقص والنقص عليه تعالى محال اجماعا فلايكون شئ من صفاته تعالى حادثا والالكان خاليا عنه
قبل حدوثه (واماقديمة) عطف على قوله واماحادثة (فيلزم تعدد القدماء)
وهوالذات والصفات (و) الحال (ان النصارى) من اهل الكتاب بعد ان غيروا
اكثر مواضعه تمايلا الى نحو نفسهم الامارة بالسوء (كفرت) اى حكموا بأنهم كافرون
(باثبات) اى بسبب اثبات (ثلاثة من القدماء) وهى الاقانيم الثلاثة قالوا ان الله جوهر
واحد له ثلاثة اقانيم هى الوجود والحيوة والعلم وارادوا ان الجوهر القائم بنفسه
وبالاقنوم الصفة وقالوا اقنوم العلم انتقل الى عيسى عليه السلام ومن هنا يظهر
الاستقلال وذكر تفصيله بالنسبة فى محل آخر هكذا قال اوائل اهل الكتاب
ان الاله ثلاثة الله تعالى وعيسى عليه السلام ومريم رضى الله عنها ثم عدل أواخرهم
عن التصريح بهذا القول المستنكر فقالوا ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم
ذاتية اى ثلاثة خواص جوهرية اقنوم الاب هوالوجود وارادوبه الله تعالى واقنوم
الابن هوالعلم وارادوابه عيسى عليه السلام واقنوم روح القدس هوالحيوة وارادوابه

مريم وهذه الثلاثة وحدة فى الجوهرية واصول الموجودات (فما ظنك بمن) اى بالشيخ الاشعرى الذى (اثبت) لله تعالى (الاكثر) فوق الثلاثة من الصفات (والجواب) باختيار الشق الثانى بأن يقال (ان تكفير النصارى لاثباتهم) اى لاجل ان اثبت النصارى (قدماء) جمع قديم (مستقلة) صفة قدماء (بذواتها) اى قائمات بذواتها الاقانيم بمن اتصف بها (ولهذا) اى ولاجل انها مستقلة بذواتها اولاجل انهم اثبتوا تلك القدماء (جوزوا) اى النصارى (انتقال بعضها) اى القدماء وهو صفة العلم (الى بعض الابدان) هو بدن عيسى عليه السلام (وبعضها الاخر) وهو صفة الحيوة (الى بعض آخر) من الابدان وهو بدن مريم رضى الله عنها قال مولانا الكلنبوى وهو استدلال انى لاثباتهم قال العلامة التفتازانى فى شرح العقائد والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة التى هى الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذواتا متغايرة وههنا بحث من وجوه اما اولا فلان حديث الانتقال لايستقيم على زعم النسطورية منهم باتحاد اقنوم العلم بجسد المسيح بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بللور * واما ثانيا فلوسلم فلا كفر فى اثبات القدماء المتغايرة بالذات ولذا لم يصح اكفار الفلاسفة فى اثبات العقول المجردة القديمة *واما ثالثا فلوسلم ذلك ايضا فحيث لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لا التزامه والكفر هو التزامه لا لزومه وما قيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون من قبيل التزام الكفر محل نظر لجواز ان يجوزو انتقال العرض والصفة من محل الى محل آخر ومن موصوف الى موصوف آخر وذلك الانتقال ليس بديهى الاستحالة كيف وقد احتاجوا فى بيان الاستحالة الى دليل كما قيل فالوجه فى الجواب ان يقال ان تكفير النصارى ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم آلهة ثلاثة هم الواجب تعالى والمسيح عليه السلام ومريم رضى الله عنها سواء كان ذلك بطريق الحلول او الاتحاد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء او بطريق الاشراق او بطريق الانقلاب لحما ودما او بطريق آخر مما يزعمون كما دل عليه قوله تعالى ومامن اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقوله تعالى خطابا لعيسى عليه السلام ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله (واثبات ذاته) تعالى (و) اثبات (صفاته) تعالى (القديمة) صفة الذات والصفات اوصفة الصفات

فقط لما لا يخفى فتدبر قوله واثبات مبتدأ وخبره قوله (ليس من ذلك) اى من اثبات الذوات المستقلة (فى شئ من التقادير الثلاثة التى هى انها عين الذات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة وانها غير الذات كما هو مذهب جمهور المتكلمين وانها لا هو ولا غيره كما هو مذهب الاشاعرة (واعلم) ولعل هذا اعتذار من الماتن بأنه لم يتعرض لمسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها لانها ليست من المسائل الكلامية التى يتعلق بها التكفير كما هو دأب سائر العقايد المذكورة (ان مسئلة زيادة الصفات) على الذات (وعدم زيادتها ليس من الاصول) الكلامية (التى يتعلق بها تكفير احد) فلذا قال الكلنبوى ولا يلزم من نفى زيادة الصفات نفى الصفات ليكون كفرا لان حاصل نفى الذات نفى الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لا نفى مطلق الصفات ولو كانت اعتبارية هى عين الذات بالمعنى السابق فما قاله المصنف فى المواقف من ان المعتزلة كفرت فى ستة امور منها نفى الصفات ففيه نظر ظاهر لا يخفى الا ان يحمل على التهديد والتنفير عن مذهبهم (وقد سمعت) اما على بناء المعلوم ويجوز ان يكون على بناء المجهول (بعض الاصفياء) فاذا كان سمعت على صيغة المتكلم المعلوم يكون بعض بالنصب فتقديره عن بعض واذا كان على بناء المجهول يكون تقدير الكلام وقد سمعت كلمة عن بعض ورأيت فى بعض النسخ وقد شنعت ولكن هذا ابعد وعلى كل من التقادير فالعطف عطف العلة على المعلول والاصفياء جمع الصفى كالاتقياء والتقى وهم طائفة الصوفية المتصوفة والمراد ههنا من بعض الاصفياء هو مولانا بهاء الدين (انه قال عندى ان زيادة الصفات) كما هو عند جمهور المتكلمين (وعدم زيادتها) كما هو عند المعتزلة (وامثالها) من افراد الصفات وكون السمع والبصر غير العلم اولا وكون الوجود زائدا اولا وكون الكلام صورة اولا (مما لا يدرك الا) يدرك (بالكشف) لا بالدليل الذى ذكرتم فلذا قالوا ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوتين العلمية مع توحد ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة دون فترة ولا تقسيم خاطر وتشتت عزيمة من الله تعالى عليهم بأنوار كاشفة ليريهم الاشياء كما هو وهذه الانوار تظهر فى الباطن عند ظهور وراء العقل ولا يستبعدون وجود ذلك فوراء طور العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا الله تعالى كذا فى درة فاخرة قوله (ومن اسنده الى غير الكشف) الخ كأنه جواب سؤال مقدر تقديره ان من اسند هذا الى الكشف فلا بد له من اعتقاد حتى

(يحصل)

يحصل الكشف اولم يحصل فان الانتظار فى العقايد الى الكشف الذى يترتب عليها غير معقول فأجاب بأن من اسنده الى الكشف فانما المناسب له فى الاعتقاد ما كان غالبا على اعتقاده واجتهاده فان اصاب بعد الكشف فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد وان لم ينكشف له الحال فهو فى مرضاة الجلال اذا صرف فيه طاقته البشرية فتأمل (فالمراد به) وفى نسخة فانما يترا آى له وفى اخرى فانما يرى له (ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولا ارى بأسا فى اعتقاد احد الطرفين) الاول (النفى و) الثانى (الاثبات فى هذه المسئلة) اى فى مسئلة زيادة الصفات وعدمها وامثالها قال بعض الافاضل لكن نعتقد زيادتها لقوة دليلها من قوله تعالى انزله بعلمه ومن قوله تعالى انما انزل العلم الله وهاتان الايتان بعدما افادتا زيادة العلم تفيدان تخلف دليل مدعى العينية والدليل المتخلف ليس بدليل صحيح كما ثبت فى قانون المناظرة ولم ينهض دليلا على اثبات عينية الصفات ومن ان حمل المشتق على الشئ يدل على ثبوت مأخذ الاشتقاق له وتحققه فى نفسه ولا يعدل عنه الا بمعارض قوى كما فى الموجود والاعمى ولا معارض قويا هنا ﴿ فهو عالم ﴾ علمه تعالى مما ثبت باتفاق المتكلمين والحكماء وان نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم * قال خاتم المصنفين استاذنا الكلنبوى عليه رحمة الملك القوى قدم المصنف صفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بعلمه كما يقول الاشاعرة وجمهور المتكلمين احترازا عما زعمه النافون من كونه عالما بذاته وللاكتفاء بما تضمنه المقدمة السابقة ولان الادلة الموردة لاثبات علمه تعالى لا تثبت بهذا القيد ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة النافين للصفات وفاء التفريع فى قوله فاعلم دلت على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فماسيأتى من قول الشارح اما سمعا واما عقلا دليل هذا الحكم فى الظاهر ودليل ما تضمنه المقدمة من كونه تعالى متصفا بصفة كمال هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين مستقلين لشئ واحد بدون العطف ولان ما تضمنه المقدمة ليس بديهيا بل هو نظرى يحتاج الى دليل ولم يذكر بعد انتهى ثم ان كونه تعالى عالم ثابت سمعا وعقلا اى متحقق بدليل سمعى اى نقلى وبدليل عقلى ايضا (اما سمعا فلقوله تعالى) فى آخر سورة الحشر (هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة) الغيب ما غاب عن الحس من الجواهر القدسية و احوالها و الشهادة ما حضر له من الاجرام واعراضها اوالغيب هو المعدوم والشهادة هو الموجود اوالغيب هو السر والشهادة هو العلانية (واما عقلا فلان الافعال) الصادرة ايجادا منه تعالى (المحكمة) بضم الميم وسكون الحاء المهملة وبفتح الكاف والميم (المتقنة) على وزن

المحكمة اى المشتملة على لطائف صنع وبدايع الترتيب وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح وجمع الافعال المتقنة لان الفعل الواحد المتقن لايدل على علم فاعله كما يشاهد فى كلام واحد بليغ بحسب الظاهر فانه لايدل على بلاغة متكلمه لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الاتفاق لا بقصد منه بخلاف ما اذا تكرر منه امثاله (تدل) خبران (على علم فاعلها) دلالة قاطعة لانه تعالى قادر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم اى مع العلم ويقال ايضا فى تقرير الدليل العقلى هكذا الله تعالى عالم لانه فاعل بهذه الافعال المتقنة العجيبة وكل فاعل الافعال المتقنة العجيبة فهو عالم ينتج ان الله تعالى عالم (ومن تفكر) حق التفكر ودخل به تحت قوله تعالى والذين يتفكرون فى خلق السموات والارض الآية (فى بدايع الآيات السماوية) اى العلامات العلوية كالنجوم والشمس والقمر وفى الآيات الارضية كولوج الليل فى النهار وولوج النهار فى الليل وكمجئ الشتاء وذهاب الصيف وكعكسه وجريان الانهار وتنوع الحيوانات وغيرها مما لا يحصى (وجد) ذلك المتفكر (دقايق حكم) اى الحكم والمصالح الدقيقة التى تتحير فيها العقول والافهام ولا يفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا وذلك (تدل على كمال حكمة صانعها) الاجل (و) على (علمه الكامل) الاكمل المحيط بجميع المصنوعات (كما قال الله تعالى سنريهم آياتنا) اى علاماتنا الدالة على الحق (فى الافاق) اى فى الاطراف المراد منه ما هو خارج عن الذوات والانفس قال البيضاوى يعنى ما اخبرهم النبى عليه السلام به من الحوادث الآتية والآثار النوازل الماضية وما يسر الله له ولخلفائه من الفتوح والظهور على ممالك الشرق والغرب على وجه خارق للعادة (وفى انفسهم) اى فى بدن الانسان من عجايب الصنع الدالة على كمال القدرة (حتى يتبين لهم انه الحق) اى القرآن او الرسول او التوحيد او الله تعالى كما فى البيضاوى وقد تقرر ان المراد بالجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد الذات فاذا كان الذات المستجمع حقا ثابتا يلزم ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات (ولا يرد) النقض الآتى بجريان الدليل فى بعض افعال الحيوانات مع تخلف المدعى بأن يقال (ان الحيوانات قد تصدر عنها) اى بعضا تصدر عن بعض الحيوانات (افعال عجيبة متقنة) فوق المخترعات الانسانية (كما تشاهد) وترى عيانا (من بيوت النحل) لانها مسدسة الاشكال متساوية منتظمة بحيث يعجز عن صنعها المهندسون بآلات هندسية ولا يبقى بينها

(فرج)

فرج كالدوائر وهى اوسع من المربعات وسائر المضلعات وكذا آحاد النحل مطيعة لاميرهم كال الاطاعة (وغيرها) اى ومن غيرها كبيوت العنكبوت ودود الحرير لانها اى بيوت العنكبوت منسوجة تعجز عنها النساجون وموافقة لغرضها من صيد الذباب ومثلها كثير فى الحيوانات فيلزم ان تكون عالمة مع تخلف المدعى اعنى العلم من تلك الحيوانات فاتى الشارح بجملة عدم ورود المذكورات بقوله (فانها) اى كافة الحيوانات مطلقا سواء صدرت منها العجايب اولا (مخلوقة لله تعالى على اصول) الشيخ (الاشعرى) رحمه الله تعالى فى افعال العباد وغيرها (اذ لا مؤثر) عند الاشعرى ايجادا واعداما فى شئ من الاشياء (غيره تعالى) اى الا الله تعالى بمعنى انما المؤثر فى كل شئ هو الله تعالى وحده والحاصل ان الشارح اجاب فى هذا المقام بجوابين الاول هو ماذكره آنفا وحاصله نعم ان بعض الحيوانات تصدر عنها عجايب ولكنها اى تلك الحيوانات لسن بخالقات لما صدر عنها من الغرايب فتلك الغرائب لاتدل على علم تلك الحيوانات بل تدل على علم خالقها فورد على هذا الجواب الاول ماورد من انه لو صح لما صح الاستدلال على تفاوت علوم المصنفين بمصنفاتهم المتفاوتة اتقانا واحكاما واللازم ظاهر الفساد فالحق ان الصدور الدال على العلم اعم من الايجاد والكسب فبادر اى الشارح رحمه الله تعالى الى الجواب الثانى بقوله (على ان عدم علم تلك الحيوانات بها) اى بما صدر عنها من العجايب ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى فيها علما على ذلك الفعل الصادر عنها ويلهمها حالا فحالا ماهو مبدأ لذلك الفعل (بل ظاهر الكتاب) اى القرآن الكريم (و) ظاهر (السنة) اى الحديث النبوى (يدل على علمها) اى على علم تلك الحيوات حتى (قال الله تعالى) فى حق نحل العسل التى هى بعض من تلك الحيوانات (واوحى) اى الهم (ربك) يامحمد (الى النحل ان اتخذى) يانحل ! من الجبال) والاشجار (بيوتا ونظائره) وامثاله (من الآيات)القرآنية (والاحاديث)النبوية (كثيرة) كما لايخفى على من عنده علوم وفيرة قال بعض الافاضل بل نقول واستدل بعض المفسرين بهذه الاية يعنى بقوله تعالى واوحى الخ على نبوة النحل بناء على ان الوحى مخصوص بالانبياء عليهم السلام ولا يتعلق بغيرهم و الظاهر ان الوحى فيها بمعنى الالهام فيدل على العلم لا على النبوة انتهى فأقول اذ الوحى يجئ على ثلاثة معان الرسالة والاشارة والالهام اما المعنى الاول فهو اشرف عطايا المنان فلا يختص الا باشرف الحيوان وهو الانسان فلا يليق ان تكون النحل التى هى فرد من افراد الحيوانات السائرة اى نوع من انواعها نبيا على ما اقتضته الحكمة السبحانية واما العلم المناسب بحال بعض

الحيوانات فلاينكر كما هومشهود من قدرة الملك الودود ﴿ بجميع المعلومات ﴾ اى بجميع مامن شانه ان يعلم (ذاته) بالجر على البدلية بدل البعض من الكل (وتعالى) صفة ذاته (وغيره) من الممكنات والممتنعات بل الافضعات (كلية اوجزئية)فان علمه تعالى واحد متعلق بكل شئ من الكليات والجزئيات والمحسوسات والمعقولات فلذا فسر الفاضل الكلنبوى بقوله اى الماهيات التى من شانها ان تكون معلومة كلية كانت اوجزئية ذاته تعالى اوغيره موجودة اومعدومة حقيقية اواعتبارية فباثبات اصل العلم رد من زعم انه تعالى لايعلم شيئا وبهذا القيد رد من زعم انه لايعلم بعضها اماذاته كما زعم البعض اوالجزئيات المادية كما زعم البعض الآخر هذا ان حمل الجميع على معنى الكل الافرادى وان حمل على معنى مايطلق عليه الجميع افراديا كان اومجموعيا كان ردا لمن زعم انه لايعلم المجموع الغير المتناهى ايضا وهو الانسب بهذا المقام انتهى (اماعلمه تعالى بغيره) اى تعلق علمه اواحاطة علمه بغيره (فلما) اى فثابت لما (سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه) اى على ثبوت تعلق علمه بغيره وانما لم يتعرض للدليل السمعى اعنى الاية السابقة لعدم دلالته على العموم لانه انمايدل عليه اذا كان اللام للاستغراق مع انه يحتمل غيره واذا ثبت فى الدليل الاحتمال سقط به الاستدلال كما قال به مولانا الكلنبوى فى آية سنريهم آياتنا الخ ومع هذا قال اى الكلنوى فى الحاشية لم يتعرض للاية اكتفاء فافهم (واماعلمه)تعالى(بذاته) العلية الالهية(فلان) اى فثابت لان(كل من يعلم شيئا يعلم ذاته) بالنصب (فانه) الضمير راجع الى من (يعلم انه هو الذى يعلم)اردت ان احكى لك ماقاله السيلكوتى والخخالى فى هذا المقام لتوضيح المرام قال السيلكوتى قوله يعلم ذاته بأنه هو الذى يعلم اى يعلم ذاته بهذا الوجه وهو انه الذى يعلم ذلك الشئ وليس شخصا آخر وهذا العلم ضرورى وليس هذا هو العلم بالعلم انتهى وقال الخلخالى قوله فانه يعلم انه هو الذى يعلمه يعنى ان العلم بالشئ يستلزم كون العالم بذلك الشئ عالما بأنه هو الذى يعلم ذلك الشئ والعلم بأنه هو الذى يعلم ذلك الشئ على مايشهد به الفطرة السليمة انتهى (وهذا) اى اثبات العلم بذاته وبغيره اوهذا اشارة الى الاستلزام المستفاد من قوله فلان كل من يعلم شيئا فانه يعلم (مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو على) ابن سينا (وابو نصر) الفارابى(منهم) اى من الفلاسفة (ويشهد به الفطرة السليمة هذا هو النهج الملايم لهذا المقام) اى مقام اثبات العلم بذاته تعالى وغيره وتعريف المسند للحصر لا الطريق الآخر للحكماء (والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى) اى بذاته وغيره (بنهج) بفتح النون وكسر الهاء اى بطريق (آخر

يطول فيه الكلام) وتصدى لبعضه بقوله (واشتهر) وشاع (عنهم) اى عن الفلاسفة
بهتان عظيم على المولى العليم وهو قولهم (انه) سبحانه (وتعالى لا يعلم الجزئيات المادية)
اى المتوقف وجودها على المادة اجساما كانت او اعراضا (بالوجه الجزئى) لاستلزامه
التغير فى صفاته تعالى الحقيقية لانه تعالى يدرك تارة انها موجودة غير معدومة
وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الوجود والعدم صورة
عقلية على حدة واحدى الصورتين لا يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير
الذات من صورة الى صورة اخرى هف (بل انما يعلمها) اى الجزئيات المادية (بوجه كلى)
صفة وجه (منحصر) صفة بعد صفة له (فى الخارج فيها) اى فى تلك الجزئيات
والحاصل ان ذلك العلم كائن على وجه لا يتغير بتغير تلك الجزئيات لا كعلمنا بها المتغير بتغيرها
ونمثل لك كيفية ذلك بهذا المثال وهو ان نفرض سجلا مكتوبا فشمل كتابته على سطور
فيها كلمات متألفة فالعالم بجميع ما فى السجل من السطور والكلمات والحروف دفعة
يكون عالما بما فيه على وجه كلى لا يتغير والناظر فيه الذى ينتقل نظره من سطر الى سطر
بل من كلمة الى كلمة بل من حرف الى حرف من غير ان يتمثل بتغاير سطورها وكلماتها
دفعة بل على الترتيب الزمانى واحدا بعد واحد يكون عالما بما فيه على وجه جزئى يتغير بتغير
تلك المدركات فعلمه تعالى على الوجه الاول دون الثانى (وقد تكثر تشنيع الطوائف
عليهم فى ذلك حتى ان العلامة الطوسى مع توغله) واشتغاله (فى الانتصار لهم) اى
فى النصرة لهم فى بعض المسئلة وان كان ذاته من المتكلمين (قال فى شرح الاشارات)
لابن سينا (واعلم ان هذه السياقة)وهو قولهم ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات لانه
تعالى يعلم ذاته وذاته علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بجميع المعلولات
الا انه لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الخ هذا هو الحكم الذى يعارض الحكم العام
(قال) المرجانى فى بيان هذه السياقة يعنى ما ذكره الشيخ فى الاشارات بقوله واجب
الوجود ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض
لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالى
عن الزمان قال صاحب المحاكمات والحاصل ان الموجودات فى الازل لا بد ان تكون
معلومة لله تعالى كل فى وقته ليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى حاضرة فى اوقاتها
ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهى بالنسبة الى علوم الممكنات انتهى (تشبه
سياقة الفقهاء)وانما قال تشبه لان سياقة الفقها فى النقليات وهذا فى العقليات (فى تخصيص
بعض الاحكام) كأكل الميتة عند الضرورة مع انه حرام فى الظاهر (بأحكام) اى
بسبب احكام (تعارضها فى الظاهر وذلك) اى ذلك التشبيه او التخصيص او التشنيع

ثابت (لان الحكم) ى حكم القوم (بأن العلم بالعلة) هى لكلى (يوجب العلم بالمعلوم) وهو الجزئى الاضافى له والحقيقى مجردا اوماديا * قال فى شرح المواقف لانسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول و لالزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشئ علم لازمه القريب الذى هو معلوله واذا علم معلوله علم البعيد ايضا لانه معلولهما انتهى (ان لم يكن) اى الحكم (كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل) اى كل الاشياء لعدم شموله حينئذ على الجزئيات المادية (وان كان) اى الحكم (كليا) والحال (كان الجزئى المتغير من جملة معلولاته) فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه تعالى بها ايضا لكنهم التجاؤا فى دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع يمنع اطرادها وذلك مما لايستقيم من العلوم اليقينية كذا فى شرح المواقف (اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به) اى بالجزئى المتغير فيلزم ان يكون الله تعالى موضعا اى محلا للتغير وهو محال (لامحالة) قوله (فالقول) تفريع على الثانى الذى ليس بباطل كالاول (بأنه لايجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضعا) اى محلا وفى بعض النسخ موضوعا بدل موضعا ولكنى لا اعلم كون الموضوع بمعنى المحل الا اذا اول بالموضوع فيه فافهم (للتغير تخصيص) وهو لايجوز فى العقليات وهو اى التخصيص هنا بأن يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيهما سوى الماديات فافهم (لذلك الحكم الكلى بأمر) اى بسبب امر آخر هو التغير (يعارضه) اى يعارض ذلك الامر للحكم الكلى (فى بعض الصور) اى فى الجزئى المتغير قال بعض الافاضل انما يلزم كونه تعالى موضوعا للتغير لو كان علم الله تعالى بالاشياء حصوليا اما اذا كان حضوريا كما هو الحق فلا بل انما يكون التغير فى النسب والاضافات لا فى الذات ولا محذور فى التغير فى النسب والاضافات كالايجادات من ايجادات الحوادث انما كان فى وقت معين ومع كل ايجاد انكشاف ظهورى مقارن له وعلى تقدير تحقق الصورة العقلية لكل جزئى لايلزم قيام تلك الصورة العقلية بذاته تعالى بل بالنفوس الارضية والسماوية وتلك النفوس مع الصورة القائمة بها حاضرة بذواتها عند واجب الوجود فلا يكون ذات الواجب متغيرا بتغير تلك الصورة (وهذا) اى التخصيص (دأب الفقهاء) اى يجوز لهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاريه لما قدمنا من ان ادلتهم ادلة نقلية قابلة للنسخ والتخصيص ولا يجوز مثله فى الادلة العقلية الغير القابلة لشئ منهما فذلك التخصيص حكم بتخلف الدليل العقلى فى بعض مجاريه فاما ان يبطل الدليل او التخصيص (ومن يجرى مجراهم)

(من)

من ارباب العلوم الظنية من اهل الحديث والتفسير ومن المتكلمين الناقلين للدلائل السمعية * فان قلت اقوى العلوم واشرفها علم الحديث والتفسير المبنى عليهما الدين فما معنى الظنية قلت هنا جهتان القرآن الذى يفسره التفسير وذات حديث رسول الله الذى يشرحه الشرح فهذه الجهة ليست بظنية والجهة الثانى كلمات المفسرين والمحدثين فى بيان معانى القرآن والحديث بقولهم يجوز ان يكو المراد كذا وكذا فهذا هو المراد من الظنية والافذات القرآن والحديث ليسا من الظنيات فافهم (ولا يجوز ان يقع امثال ذلك) اى التخصيص (فى المباحث المعقولة) اى العلوم اليقينية (لامتناع تعارض الاحكام فيها) اى فى المعقولة لان مدعى اهل المعقول ان جميع ما ثبت عندهم ثبت بالبراهين وما ثبت بالبراهين يقينى لا يحتمل التعارض فيه بخلاف ما ثبت بالبراهين بالدلائل النقلية فانه يجوز التعارض فيه لان الدلائل النقلية لا تفيد الا الظن فلا خلاف فى جواز التعارض فى الظنيات (فالصواب) فى دليل الفلاسفة اى فى الاخذ (ان يؤخذ بيان) اى دليل (هذا المطلب) الذى اشتهر عن الفلاسفة وهو قولهم بنفى العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المشكلة على وجه جزئى (من مأخذ آخر) اى غير المأخذ السابق وهو اى المأخذ السابق ما افاده قوله لامتناع كون الواجب لذاته موضعا للتغير (وهو) اى المأخذ الآخر ان يقال (العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) كليا كان المعلول او جزئيا مجردا او ماديا (ولا يوجب الاحساس به) والاحساس ادراك الشئ مكيفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك كذا فى شرح المطالع فالاحساس غير العلم فلا يلزم حينئذ تخصيص الحكم المذكور فيكون مطلب كون الله تعالى عالما بجميع المعلومات اى غير الجزئيات لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به * أخذا لله لان الجزئيات يعلم بالاحساس والله تعالى منزه عنه (وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة) انما قيد بهذه الحيثية لانه من حيث انها يعلم بالوجه الكلى يدرك بالعقل فافهم (لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجراها) فى كونها آلة جسمانية مستحيلة فى حقه تعالى وان كان غير الحواس المعرفة وذلك كالحس والتخيل والوهم فقال بعضهم هذا غير مسلم بما ذكر من ان علمه تعالى حضورى لا حصولى وحاصل قوله (قلت) الخ تحرير مذهبهم بحيث يندفع عنهم تشنيع الطوائف عليهم بالجهل وتشنيع المحقق الطوسى بالتخصيص فان قوله فالاختلاف فى نحو الادراك لا فى المدرك الخ صريح فى انه كما تدرك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة كذلك هو الله تعالى يدركها بتلك الحيثية غاية الامر ان ادراكنا

جزئى وادراكه تعالى كلى (حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها)
يعنى الكليات والجزئيات المادية والمجردة (بنحو التعقل) اى بطريق التعقل الكلى
انما قال بنحو التعقل ولم يقل بالتعقل لانه تعالى منزه عن التعقل بالمعنى الحقيقى كما لا يخفى
والتعقل عبارة عن ادراك الشئ من حيث هو هو من غير ان يقارن المادة الى ادراك
الطبيعة المجردة عن الغواشى الغريبة والاعراض المادية (لا بطريق التخيل) اى
الجزئى (فلا يعزب) اى لا يخرج (عن علمه سبحانه) وتعالى (مثقال ذرة فى الارض
ولا فى السماء) وحاصله لا يعزب عنه شئ من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار
الوجود الاصلى ولا باعتبار الذهنى الظلى وقال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة
فى السموات ولا فى الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين فان قوله
لا يعزب عنه اشارة الى عدم خروج ذرة من الذرات باعتبار الوجود العينى وقت
الايجاد وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك اشارة الى الحضور باعتبار الوجود المقدم على
الوجود العينى ثم انه يدى شئ هو ان يقال اذا كان علمه تعالى بالاشياء كلها على سبيل
التعقل والحال ان العلم بالتعقل لا يكون الا كليا فيلزم ان لا يعلم شيئا بخصوصه لان علمه كلى
يصدق على كثيرين فأجاب بقوله (لكن علمه) سبحانه (تعالى لما كان بطريق
التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك) فى المعلومات فلا يكون نفس
تصور مفهومه مانعا عن وقوع الشركة بخلاف علمنا (ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
الاشياء كلها معلوما له تعالى) عن ذلك علوا كبيرا (بل ما) الذى (ندركه) نحن (على
وجه الاحساس) اى الادراك بالحواس (والتخيل) اى الادراك بالقوة الخيالة
(يدركه) خبر المبتدأ اعنى الذى (هو) اى يدركه الله تعالى (على وجه التعقل
فالاختلاف) اى الاختلاف الواقع بين علمنا وبين علمه تعالى بناء على مذهب الحكماء
انما هو كائن اوواقع (فى نحو الادراك لا فى المدرك) بفتح الراء حتى يلزم ان لا يعلم
الجزئيات ايضا مع انا نعلمها بل هو تعالى يعلمها ايضا بالتعقل ونحن نعلم بالحواس ثم انه
يجوز ان يكون الفاء قوله (فان التحقيق) استينافية على ان يكون تقدير الكلام انه يلزم
من كون المدرك واحدا ان يكون شئ واحد كليا وجزئيا فأجاب بما حاصله
ان الواحد هو المدرك والكلية والجزئية ليستا صفتين له حتى يلزم كون الشئ كليا
وجزئيا بل صفتان للادراك وهو ليس بواحد بل مختلف (ان الكلية والجزئية صفتان
للعلم) قال الشارح فى بعض تصانيفه وذلك لانه لو لم يكن الامر كذلك لما صح ان يدرك
شئ واحد بوجهين احدهما كلى والآخر جزئى والثانى باطل وكذا المقدم اما

(الملازمة)

الملازمة فلان التفاوت فى المدرك مستلزم لان لايكون هو بأحد الجهتين عينه بالوجه الآخر واما بطلان التالى فلان احدا منا اذا احس شيئا كان ادراكه اياه جزئيا واذا اخبر له غير حصل له بالاخبار علم كلى والمدرك بينهما بالضرورة واحد فلا يكون الكلية والجزئية على امر فى المدرك فالتفاوت بينهما انما يكون بنحو الادراك هذا كلامه وهو حق الاان القول بأن المدرك بينهما واحد ممنوع ودعوى البداهة غير مسموع فافهم كذا قال بعض الافاضل فاضبط (وربما يوصف) اى يكون موصوفا (بهما) اى بالكلية والجزئية (المعلوم لكن) ذلك الموصوفية كائن (باعتبار) تعلق (العلم) به فان تعلق العلم به على وجه الكلية يكون المعلوم به كليا وان تعلق به على وجه جزئى يكون المعلوم به جزئيا (وعلى هذا لايستحقون) اى الفلاسفة لايكونون مستحقين (التكفير) اى لان يحكموا بالكفر (نعم لوقالوا) اى لوقالت الفلاسفة بالفرض والتقدير يعنى لو حكمت (بأنه) سبحانه (وتعالى لايعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك لكان) هذا القول الباطل منهم (كفرا) محضا لانه اثبات جهل (ومن كفرهم) اى ومن نسب الفلاسفة الى الكفر (حمل كلامهم) وهو انه تعالى لايعلم الجزئيات (على ذلك) اى على ان لايعلم الله بعض المعلومات تعالى الله عن ذلك (وكذا) حمل (من شنع) عليهم يعنى حمل كلامهم على نفى العلم ببعض المعلومات من ذمهم وشنع عليهم (من المتفلسفين) اى اصحاب العلوم المزخرفة لامن الفلاسفة (فيه) اى فى قولهم لايعلم الجزئيات بوجه جزئى بل بوجه كلى كأبى البركات البغدادى (بناء على مااشتهر بين المتأخرين) من الحكماء (من ان التشخص) اى المشخص بكسر الخاء وفسر بعضهم بقوله اى العرض (الذى يمتاز به الشخص) المعين الكائن من نوع (عن سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام) اى فى ماهية (الشخص) بمعنى مابه الشئ هو هو فان الماهية شاملة للكلى والجزئى لاالماهية بمعنى مايكون جوابا عن السؤال بماهو فانها مختصة بالكليات (كما ان الفصل داخل فى قوام النوع) اى فى مابه يكون النوع قائما وحاصلا (فالتشخص شخص) اى متشخص بذاته (لانوع له) والايلزم تركب الماهيات من الامور الغير المتناهية قال بعض الافاضل امانه اى ان التشخص شخص فلان ضم الكلى الى الكلى لايفيد التشخص وامانه لانوع له فلانه لوكان له نوع لاحتاج الى شخص آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل لكن تحقق شخص لانوع له مما لايطابق قواعد القوم انتهى وقال بعض آخر بلزوم الدور ايضا بقوله لانه لوكان له نوع لم يحصل الجزئى الحقيقى لان ضم الكلى الى الكلى لايفيد

الجزئية وايضا يلزم الدور اوالتسلسل انتهى (فهو) وبعض النسخ بالواو الحالية وهو (مادى) لانه جزء المادى و جزء المادى مادى والمراد بالمادى ماقام بالمادة لاماله مادة فان المادة يطلق على كليهما قوله (فلايمكن) الخ تفريع على مجموع نفى النوعية وكونه ماديا اذلو كان له نوع لامكن تعقله وانكان جزئيا حقيقيامجردا ايضاامكن تعقله وفاعل لايمكن قوله (ادراكه) اى ادراك ذلك الشخص (الا) يمكن (بالآلات الجسمانية) فيلزم ان لايعلم الواجب شيئا من الجزئيات لانه تعالى منزه عن الآلات الجسمانية والحال انه تعالى لاشك فى علمه ولا فى احاطة علمه ولا فى عدم احتياجه الى الالات ولا فى عدم كونه جسما وجسمانيا ثم اراد دفع التشنيع عن الفلاسفة فقال (وليس هذا) اى كون التشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امرا داخلا فى قوام الشخص (مذهبهم) اى مذهب الفلاسفة (فانهم) علة للنفى اى فان الفلاسفة (لا يثبون فى الشخص امرا داخلا فى قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه) حاصل (بالعوارض) اى بسبب العوارض (الخارجية) عن قوامه كالسواد والبياض والحمرة (بحسب النظر الجلى) اى غير الدقيق يعنى ليس ذلك النظر خفيا الان الشخص قد يتغير فى كمه وكيفه واينه وسائر عوارضه مع بقاء تشخصه بالحقيقة (واما بحسب النظر الدقيق) هذا تحقيق كلام الحكماء (فامتيازه) اى امتياز كل شخص (بنحو وجوده) اضافة النحو الى الوجود من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد فافهم (الخاص) بل تشخص الماهية النوعية عين وجودها الخاص لا بمعنى الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا (بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به) اى بذلك الشخص * قال ابو النصر فى تعليقاته هوية الشىء وعينه ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كله واحد كذا فى شرح التجريد * واعلم ان التشخص وان كان عين الوجود بالذات الا انه مغاير بالاعتبار فكما ان الوجود امر اعتبارى ينتزعه العقل كذلك التشخص * قال الشارح فى تعليقاته على التجريد وهو تحقيق من كلام القدماء ان الماهية النوعية انما يتشخص بنحو الوجود بل تشخصه عين نحو الوجود الخاص به لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما ان بالوجود يصير مبدأ الاثار كذلك يصير به ممتازا فالفاعل الذى يجعله به موجودا يجعله مشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابى وغيره على ماذكرته آنفا (وتلك الاعراض التى تسمى مشخصة) بكسر الخاء (هى عنوان الشخص وعلامته) اى علامة

(الشخص)

الشخص (التى بها) اى لا بنفس التشخص يمتاز) اى ذلك الشخص (عندنا) لا فى نفس الامر فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لا نفس التشخص الذى هو معقول ثان وفى هذا الكلام اشارة الى الاصطلاح المشهور بأن يقال لعل مرادهم من جعل لعوارض مشخصة جعلها مشخصة عندنا لا فى نفس الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق (ولذلك) اى لاجل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لا فى نفس الامر (يختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدارك) والاذهان (فيتشخص عند بعض المدارك) والاذهان (بعوارض مخصوصة) مثل الكيف والكم (وعند بعض آخر بعوارض اخرى) مثل الاين والملك اوبالمجموع مثلا لوكان شئ فى مقابلتنا وله لون مخصوص ومقدار مخصوص وشكل مخصوص ومقارن مخصوص ومكان مخصوص الى غير ذلك قد يعينه احد بالمقابل وآخر باللون وآخر بالشكل وآخر بالمقدار مع الغفلة عن المشخص الاخر الذى عينه به الآخر قوله (والعوارض) الخ دفع لما ذكر من ان التشخص شخص لا نوع له فلذا قال بعض الافاضل دفع لما ذكروه من ان التشخص لا نوع له مع ان هذا لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات فى المقولات العشرة وليس فى الممكنات مالا يكون له حقيقة نوعية فالعوارض (والمعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها) اى الماهيات (جواهر واعراض) لا يقال انه تعالى معروض للتشخص مع انه ليس بجوهر ولا عرض لانا نقول المسئلة خاصة بالممكنات على انا لا نسلم كونه معروضا للتشخص لان تشخص الواجب عينه فافهم (داخلة فى احدى المقولات) العشرة وهى اجناس بل عالية فلها اى العوارض والمعروضات جهة تعقل وجهة تخيل * فان قلت الكلام فى التشخص وهذه العوارض ليست فى التشخص فلا فائدة فى اثبات الماهية الكلية النوعية لها فى دفع التشنيع والتكفير قلت لما نفى كون دخول التشخص فى القوام مذهبا لهم ثبت ان له اى للتشخص نوعا لكن بمعنى مايكون متحدا مع مايندرج تحته ثبوتا ظاهر الان التشخص على تقدير خروجه امر غير حقيقى فيكون حصة من التشخص المطلق فيكون مفهومه الكلى نوعا بالمعنى المذكور كما عرفت فكأنه ذكر حكما انه له نوعا وكذا ان كون الوجود الخاص حصة من مطلق الوجود امر ظاهر عندهم وكذا كون كل مفهوم كلى نوعا بالنسبة الى حصة والشان ليس فى توضيح الواضحات ولما كان العوارض مشخصة بحسب الظاهر وكانت امورا حقيقية لا اعتبارية فيتوهم عدم دخولها تحت الماهيات النوعية صرح بأن لها ماهيات اظهارا لما خفى ودفعا لما توهم (فاذا

ادركت) على بناء المجهول اى العوارض والمعروضات (بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية) من الحواس الظاهرة و الباطنة (كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان فى الجزئى شيئا) مثل التشخص المذكور (داخلا فى قوامه ليس فى الكلى بل هما) اى الجزئية والكلية (نحوان) اى نوعان (من الادراك يتعلقان بشئ واحد) فيجوز ان يكون الشئ الواحد جزئيا كليا بالاعتبارين المختلفين (واذا كان مذهبهم) اى الفلاسفة (ذلك) اى ماقرره بقوله بل امتياز كل شخص الخ لاما اشتهر من المتأخرين (فلايجوز تكفيرهم) اى لايجوز ان يحكم بكفر الفلاسفة (فيه) اى فى قولهم انه تعالى لايعلم الجزئيا بل يعلمها بوجه كلى يعنى فى قولهم انه تعالى لايعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فيها اى لايعلمها بطريق التخيل بل يعلمها بطريق التعقل كذا فى حواشى بعض الافاضل (سواء كان ذلك صوابا او خطأ فان ماينفونه عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل) والادراك الشبيه بالتخيل هو الاحساس (وهو فى الحقيقة نقص فى حقه سبحانه وتعالى) لانه يلزم الاحتياج الى الواسطة لايقال فعلى هذا يلزم على الاشاعرة المحذور لانهم يثبتون له تعالى العلم بالجزئيات لانا نقول انهم يثبتون له تعالى العلم بالجزئيات على طريق ان لايكون شبيها بالتخيل لانهم يقولون ان علمه تعالى واحد حضورى متعلق بكل من الكليات والجزئيات والمحسوسات والمعقولات فأين هذا من التخيل (على مافصلوه فى موضعه فكما ان كثيرا من الصفات) مثل الاكل والشرب والجماع و كالابصار بالعين والتكلم باللسان وكالشجاعة وحسن الخلق والصورة وغير ذلك (كمال فى حقنا و) الحال (هى نقص فى حقه) سبحانه (وتعالى كذلك مثل هذه الادراكات) التخيلية (فى حقه تعالى نقص ولايتعلق بذلك القدر) وهو ماينفونه عنه تعالى (تكفير كما لايتعلق التكفير بمن يقول) ويحكم (برجوع السمع والبصر الى العلم) حيث قال ذلك القائل الادراك بالسامعة علم بالمسموعات والادراك بالباصرة علم بالمبصرات و كذا الحال فى الادراك باللامسة والذائقة والشامة وهو (كا) لامام ا (لاشعرى) فلابد ان يرجع العلم بالجزئيات الى التعقل (وفلاسفة الاسلام) وهم الفارابى وابن سينا وابو البركات فلذا قيل اختلفوا فى انهما اى فى ان السمع والبصر راجعان الى العلم فيكون السمع عبارة عن العلم بالمسموع والبصر عبارة عن العلم بالمبصر وهما صفتان زائدتان نذهب الشيخ الامام الاشعرى الى الاول وسائر المتكلمين الى الثانى انتهى ولكن قال الرؤسى قد تفحصنا اكثر الكتب

المعتمد عليها ومارأينا ذهاب الاشعرى الى ذلك بل المفهوم منها خلافه قالوا ذهب الحكماء الاسلاميون وابو الحسن البصرى والكشى الى الاتحاد والاشاعرة والمعتزلة والكرامية الى التغاير غيران شارح المقاصد قال لان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعرى لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموع والبصر علما بالمبصر وهذا ليس صريحا فى ذلك ولعل الشارح اخذ ذلك من هذا او اطلع على التصريح انتهى (والتكفير) اى تكفير الفلاسفة اى الحكم بكفرهم (الذى صرح به) الضمير راجع الى الذى وهو عبارة عن التكفير اى صرح بذلك التكفير (الامام حجة الاسلام) يعنى الامام محمد الغزالى (وغيره) اى غير الامام من القائلين بكفر الفلاسفة (انما يتعلق) ذلك التكفير (بمن ينفى علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذى يفضى الى نفى علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه) بقولنا نعم لو قالوا الخ يعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل (فان قلت هذا السؤال نقض لما ذكره فى توجيه كلام الفلاسفة كما يدل عليه قوله فلا يصح ماذكره ولا يبعد ان يجعل معارضة وزبدته على التقديرين ان الله تعالى فاعل بالاختيار وكل فاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئى فالله تعالى يتوقف فعله على التصور الجزئى فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئى (قد تقرر عند الفلاسفة) فى موضع آخر (ان الفاعل بالاختيار) بالمعنى الاعم (يتوقف فعله) الجزئى (على التصور الجزئى) يعنى لا يفعل شيئا بدون التعقل الجزئى (حيث قال فى الاشارات الرأى الكلى) المراد منه الارادة الكلية والتصور الكلى (لا ينبعث عنه الشوق الجزئى) حتى يترتب عليه الفعل الجزئى فلو كان علمه تعالى غير مانع عن فرض الاشتراك يلزم ان لا يكون الله تعالى خالقا للجزئيات المتغيرة وهو باطل (وبينه) اى عدم انبعاث الشوق الجزئى عن الرأى الكلى (الشراح بأن نسبة الكلى الى جميع جزئياته سواء) فمتى انبعث عنه الشوق الجزئى لزم الترجيح بلا مرجح لا يقال لم لا يجوز ان يكون هناك مرجح لا نعلم به لانا نقول ننقل الكلام اليه فتدبر قال الكلنبوى فى توضيح المرام فى هذا الكلام مثلا اذا اردنا فعلا من الافعال المشتملة على فائدة ما فالفعل المراد كلى نسبته الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال سواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الكلى لا ينبعث منه الشوق الى خصوصية الكتابة للزوم الترجيح من غير مرجح بل لابد بعد ذلك ان يتصور الكتابة فى ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالفائدة المعينة المترتبة عليها لترجحها على غيرها عندنا فينبعث منه الشوق الى خصوصيتها انتهى

(ولذلك اثبتوا) اى الحكماء (فى الفلك) وهو الفاعل المختار عندهم (وراء النفس المجردة) وهى بمنزلة النفس الناطقة فينا (قوة) بالنصب مفعول اثبتوا وفى بعض النسخ وقع بدل وراء رأى فعلى هذا يكون مصدرا مضافا الى الفاعل ناصبا للمفعول وهو قوة (جسمانية هى) اى تلك القوة الجسمانية (مبدأ تخيل الحركات الجزئية) فانها اى تلك القوة الجسمانية ترتسم فيها صور الحركات الجزئية الجسمانية فتكون تلك القوة مبدأ وآلة لتخيل تلك الحركات ومنه ينبعث الشوق الجزئى الى كل حركة فافهم (وربما) رب ههنا للتقليل اى قليلا ما (سماها) اى القوة الجسمانية (بعضهم) وهو الامام الرازى (نفسا منطبعة) اى منتقشة ومرتسمة فانها سميت منطبعة لارتسام الجزئيات فيها وقيل هى حالة فى مادة الفلك وهى الصورة النوعية المسماة بالنفس المنطبعة يعنى هى سارية فى جرم الفلك لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض فى المحلية وهى بمنزلة القوة الخيالة فينا فكما انا لا ندرك الجزئيات الا بواسطة الخيال كذلك النفس المجردة الفلكية لا تدرك الجزئيات الا بواسطة تلك النفس المنطبعة على مازعمه الامام وفى بعض النسخ منطبقة بالقاف بدل العين اى انطباقها فى جرم جميع الفلك لكونه بسيطة فلو انطبقت فى بعضه لزم الترجيح بلا مرجح (فلا يصح ما ذكرت)انت(فى توجيه كلام الفلاسفة) بقولك قلت حاصل مذهب الفلاسفة الخ (لان مذهبهم على ما قررت) انت سابقا فى تحقيق مذهبهم فى اواسط شرح قول المصنف شرعا من قوله وعلى ان النظر فى معرفة الله واجب شرعا وقبيل الشروع فى قول المصنف متصف بجميع صفات الكمال (هو ان الله تعالى فاعل بالاختيار) ولو بالمعنى الاعم (لكل شئ فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئى) قال مولانا الكفوى لعله مبنى على ما سبق منه فى تحقيق مذهبهم من ان الكل صادر عنه تعالى عندهم والوسائط من قبيل الشرائط والآلات ولا يخفى عليك انه لا حاجة الى ذلك فى المقام اذ العقل الاول الصادر منه تعالى جزئى حقيقى عندهم فيلزم تعقله بالوجه الجزئى وهذا القدر كاف فى المقصود انتهى (قلت) حاصله منع التقرر عند الفلاسفة كيف وقد صرح رئيس القوم ومعتمدهم فى التعليقات بغير ذلك (قد صرح بعضهم) وهو بهمنيار فى التحصيل (بأن المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال) مع انهما جزئيان (يصح صدوره عن رأى كلى وقد صرح به شيخهم) وهو ابو على سينا (ورئيسهم) وهو ارسطو (فى التعليقات) وهو اسم كتاب (ايضا) اى كما صرح به فى الاشارات قال الكلنبوى يعنى يصح

صدوره عن رأى كلى منحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به بعضهم ورئيسهم كما يدل عليه التوفيق الآتى فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال عن المصرحين لا عن جميعهم قيل حاصل الجواب منع التقرر عندهم وفيه انه يأباه النقل عن الاشارات مع نقل استدلال الشراح بل الحق انه منع للزوم تعقله للاشياء على الوجه الجزئى مما تقرر عندهم مستندا بتحرير القاعدة المتقررة عندهم بأن مرادهم من التصور الجزئى ماهو جزئى حقيقة اوماهو فى حكمه فى عدم التعدد بحسب الخارج ومراد الشيخ الرأى الكلى فى الاشارات مايقابله اى ماليس بجزئى لاحقيقة ولاحكما انتهى (ومن البين) هذا كلام الشارح لامن كلام الفلاسفة فافهم وهو خبر مقدم على مبتدأه اى من الظاهر الذى لاخفأ فيه اصلا (انه) اى الشان (اذا تعقل) ولوحظ على بناء المفعول ونائب فاعله قوله (كل معروض وعارض) اى المحمول عليه لامأخذ الاشتقاق (بكنهه حتى يصير مجموع العارض والمعروض منحصرا فى فرد كما) اذا تعقل كل من زيد وعوارضه الخاصة به بكنهه يكون المجموع ماهية مختصة بهذا فى الواقع (يكون هذا الفرد المركب) من العارض والمعروض (لامثل له من نوعه على انه) هذا علاوة من قوله ومن البين (لافرق بين النوع المنحصر فى الفرد و) بين (العرض المنحصر فيه) اى فى الفرد (فى هذا الحكم) اى فى الصدور عن الرأى الكلى واوضح الفاضل الافضل المراد بهذا الكلام وهو قوله يعنى ولو سلم ان بعض الصادر من الواجب له مثل من نوعه كزيد المعروض لعارضه المختص به فلا حاجة لنا فى تصحيح الصدور عن رأى كلى الى التزام النوع المركب لان النوع فى كلامهم مبنى على التمثيل اذ لافرق بين النوع المنحصر والعرضى المنحصر فى ذلك التخصيص اذ مدار الصحة على الانحصار ولامدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور مالامثل له من نوعه يصح صدور مالانظير له من عرضه انتهى قوله (ويمكن التوفيق) الخ جواب سؤال مقدر تقديره كيف يقول وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات الخ مع انه مناقض لكلامه فى الاعتراض حيث قال فلو قال فى الاشارات الرأى الكلى لاينبعث عنه الخ فأجاب عنه بقوله ويمكن التوفيق (بين كلاميهم) اى بين الكلامين المضافين الى الفلاسفة اولهما ان الرأى الكلى لاينبعث عنه شوق جزئى وثانيهما ان المعلول الذى لامثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى كلى وقال فى بعض الحواشى وهما اى كلاماهم ان الله تعالى يعلم الجزئى على الوجه الكلى وان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على تصور الجزئى وباء (بأن) متعلق بيمكن مع جواز تعلقها

بالتوفيق اى ويمكن ان يجعل كلاماهم موافقا احدهما للآخر بأن (الكلى عندهم له معنيان) المعنى (الاول المشهور) منها (هو مالايمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه) سواء وقع الشركة بالفعل مع كونه موجودا فى ضمن مالايكون مشتركا فى الواقع اولاتدبر وهواعم من الثانى لشموله المعدوم مثل العنقاء وشريك البارى والموجود الغير المشترك مثل الواجب تعالى والشمس والموجود المشترك مثل الكواكب السيارة ومعلومات الله تعالى (و) المعنى (الثانى) منهما (ماهو مشترك) بالفعل (بين كثيرين) وهذا لايشمل الا الاخيرين المذكورين آنفا فى بيان المعنى الاول اذ هواى المعنى الثانى يقتضى الاشتراك فى الواقع كما اشار اليه الشارح بقوله مع عدم الاشتراك فى الواقع والاشتراك فى الواقع ليس الا فى الاخيرين المذكورين فلايكون مثل الشمس والعقل الفعال كليا بهذا المعنى فافهم (وصحة الصدور) اى صدور مثل الشمس والعقل الفعال (مبنى على المعنى الاول) فى الكلى فيكون الشمس كليا بهذا المعنى (مع عدم الاشتراك) فى الكلى (فى الواقع) لان المراد الذى تعلق به الرأى الكلى واحد (وامتناع الصدور) اى صدور الشوق الجزئى المعبر عنه فيما سبق بالانبعاث (مبنى على المعنى الثانى) فى الكلى لانه مشترك بين الكثيرين فى الواقع فلو صدر عن رأى كلى لزم الترجيح بلا مرجح فافهم (ولكن يبقى انه يمكن) فاعل يبقى (حينئذ) قال الكفوى اى حين ماصح ماذكر فى سياق قلت قد صرح بعضهم الى هنا وقال الكلنبوى اى حين ما كان مرادهم من التصور الجزئى المصحح للصدور ايجادا اوكسبا شاملا للكلى المنحصر فى فرد (فى الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر فى فرد فلا تثبت النفس المنطبعة) التى سبق ذكرها وسبب تسميتها اذ يمكن تصور نفسه المجردة كلا من تلك الحركات الجزئية بكلى منحصر فى تلك الحركة وانما تثبت تلك القوة عندهم اذا توقف صدور تلك الحركة عنها على تصورها على الوجه الجزئى الموقوف الى آلة جسمانية مع انها ثابتة عندهم (واعلم) ياطالب تعلم المسئلة علم الواجب تعالى (ان مسئلة علم الواجب) تعالى اى علمه الذى صفته تعالى لا كيفية ادراكه كما زعمه بعض من الباحثين وقيل فى تفسير هذا العلم ايضا اى مبدأ ادراكه تعالى وانكشافه واطلاق العلم والادراك على المبدأ من قبيل اطلاق المسبب على السبب انتهى (مما تحير) وفى نسخة يتحير على صيغة المضارع (فيه الافهام) وهام فيه الاذهان وعجز الاعلام واستقرت سفن الاقلام ولذلك اى ولاجل وقوع التحيرات فيه اختلف المذاهب بين ارباب المشارب فيها اى فى تلك المسئلة المغلقة فانك ان كنت من اصحاب التفحص

والتفقد فقد اطلعت على ان بعضا من الفلاسفة ذهب الى انه تعالى لايعلم شيئا اصلا وبعضامنهم ذهب الى انه تعالى لايعلم ذاته ولكنه يعلم غيره وذهب بعض منهم الى انه يعلم جميع الاشياء وذهب بعض منهم الى انه يعلم ببعض الاشياء لاكلها وبعضهم ذهب الى انه لايعلم الابعدالوقوع ذهنا اوخارجا فلعل الشارح لم يطلع على هذا اولم يعتمد به ولذلك لم يتعرض بها ثم لايخفى ان ماذكره الشارح من المذاهب لايوافق ماذهب اليه الاشاعرة وماذكره جهور المتكلمين فينبغى ان يتعرض له المصنف فافهم ثم فرع الشارح على اختلاف المذاهب قوله (فذهب البعض) وهو المحقق الطوسى (الى ان علمه) سبحانه (وتعالى) المتعلق (بذاته) تعالى (عين ذاته) لاغير ذاته فيكون حينئذ علمه حضوريا فلايحتاج فيه الى شئ وآلة والتفات قال شارح المطالع فى تفسير هذا الكلام اى يعلم ذاته بذاته لانه يعلم الاشياء بذاته فيعلم ذاته بذاته بلاواسطة شئ آخر لئلا يلزم كون البارى فاعلا وقابلا وكون صورة المعقولات قائمة بها انتهى (و) ذهب ذلك البعض اعنى الطوسى الى ان (علمه) تعالى المتعلق (بغيره من الممكنات عين المعلومات) فيكون حضوريا ايضا ويكون العلم والمعلوم متحدين ولكن فيه انكار للعلم الازلى فافهم * اعلم ان للعلم عند الحكماء معنيين احدهما نفس الادراك وثانيهما مبدأ الادراك فلاتناقض بين ماذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء وبين ماذكر من اتفاقهم فى ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته اوبالممكنات لان اتفاقهم فى المعنى الثانى والاختلاف ههنا فى المعنى الاول والادراك عبارة عن الصورة على المذهب الاصح (وذهب البعض) الآخر الذى هو افلاطون (الى ان علمه تعالى) لعل مراده سواء بذاته اوبغيره (صورة مجردة غير قائمة بشئ) من ذاته تعالى وذوات سائر الاعيان بل قائمة بأنفسها (وهى) اى تلك الصورة المجردة (التى اشتهرت بالمثل) بضم الميم والثاء (الافلاطونية) وفى قوله هذا اعنى تعبيراشتهرت بالمثل الافلاطونية ايماء الى ان هذا غلط مشهور كما قيل انها اى المثل الافلاطونية فى الحقيقة هو العقول المجردة المدبرة للانواع الجسمانية انتهى • اقول هذا يوافق لما ذكر فى شرح حكمة العين من ان المثل الافلاطونية هى عقول مجردة مدبرة للانواع الجسمانية فسمى ارباب الانواع فانه يعنى افلاطون ذهب الى انه لكل نوع جسمانى من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد قائم بذاته معين وحافظ اياه انتهى * ثم انى رأيت مناسبا بهذا المقام ان اذكر ماذكره العلامة الثانى الهمام سعدالدين الناقد فى شرحه على المقاصد حيث قال هنالك ذهب بعض المتألهين من الحكماء ونسب

الى القدماء الى ان بين عالمى المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس فى تجرد المجردات ولا فى مخالطة الماديات وفيه اى فى ذلك العالم لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروايح مثال قائم بذاته معلق لا فى مادة ومحل وذلك المثال يظهر للحس بمعونة مظهر بفتح الميم وسكون الظاء وفتح الهاء كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وينتقل اى ذلك المثال من مظهر الى مظهر وقد يبطل اى ظهوره كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زال المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلى وهذا ما قاله الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لا يتناهى عجايبه ولا يحصى مدنه جم مدينة ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه اى بذلك العالم يظهر المجردات فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا اى الحكماء المتألهون امر المعاد الجسمانى فان البدن المثالى الذى يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباهرة فتلتذ وتتألم باللذات والآلام انتهى (والبعض) الآخر ذهب (الى قيامها) اى الى قيام تلك الصور المجردة التى هى علمه تعالى بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك اى يكون تلك الصور قائمة بذاته تعالى (لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه) اى بنفى ذلك القيام (حيث قال هو) اى البارئ تعالى (يعقل) اى يعلم (الاشياء) والمراد غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علة لعلم تلك الاشياء عندهم (دفعة) اى من غير تقدم تعقل بعضها على بعض تقدما ذاتيا اذ الدفعى الآتى يستلزم حدوث تعقلها وهو محال فالمراد من الاشياء غير ذاته كما سبق لما سبق آنفا فان قلت ترتب الموجودات فى الوجود يأبى عن ذلك قلنا نعم لو كان علمه تعالى زمانيا لكنه ليس بزمانى يجرى فيه كان وسيكون ويكون فتأمل (من غير ان يتكثر فيها) اى فى تلك الاشياء (صورها) اى صور الاشياء (فى جوهره) اى ذاته (تعالى او يتصور حقيقة ذاته تعالى) اضافة لفظ حقيقة الى ذات من قبيل شجر الاراك اعنى الاضافة البيانية (بصورها) اى بصورة شئ منها اى من الاشياء

بنـاء على اضمحلال الجمعية بالاضـافة الجنسـية والا لم يصح مقـابلته للشـق الاول هذا كلام الكلنبوى (بل يفيض) من الفيضان بمعنى يصدر بعد الدفعـة لامن الافاضة (عنهـا) اى عن حقيقة ذاته تعـالى (صورهـا) اى صور الاشيـاء سـوا، كانت صورا خارجية كما فى صور العقول القديمـة اوصورا علمية كما فى صور الحوادث المرتسمة فى بعض العقول (معقولة) اى معلومة حال من الصور قال الخلخالى اى يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشيـاء معقولة بنفسهـا من غير حاجة له تعـالى فى تعقلهـا الى صور آخر (وهو) اى ما فى الشفاء من انه تعـالى يعلم الاشيـاء دفعة وعلمه بسيط (اولى بأن يكون عقلا) اى علمـا بمعنى الصورة الحـاصلة عند المجرد (من) بمعنى اللام الاجلية (تلك الصور الفائضة من عقليته) اى عالميته فادراك الواجب الاشيـاء هو نفس الاشيـاء ووجه الاولوية انه لا يحتاج على هذا التقدير الى صور اخرى كما سيظهر ولانه على تقدير قيـام الصورة لذاته تعـالى كما هو ظاهر عبـارة الاشارات يلزم مفـاسد منها كون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معـا لشئ واحد ومنهـا كونه تعالى موصوفا بصفات غير اضـافية ولاسلبية ومنهـا القول بكونه تعـالى محلا لمعلولاته الممكنة المتكـثرة تعـالى الله عن ذلك علوا كبيرا والى غير ذلك مما يخـالف الظـاهر من مذاهب الحكمـاء (ولانه) وفى بعض النسخ لانه بلا واو متعلق بقوله الآتى فيعقل من ذاته كل شئ وبيـان لتعقل الاشيـاء لبيان انه فان العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب على ما هو المقرر عندهم (يعقل ذاته بذاته وانه) عطف على ذاته ويحتمل الحـالية (مبدأ لكل شئ) اى الواجب تعـالى يعقل ان ذاته مبدأ لكل شئ بلا واسطة صور (فيعقل من ذاته كل شئ) اعلم ان العلم على نوعين حضورى وهو حصول المعلومات عند العلم بذاته وهو معنى ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وحصولى وهو حصول المعلومات عند العـالم بصورة (وكلام شـارح الاشارات) نصير الدين الطوسى الكائن (فى شرح الاشارات و) فى (غيره يحوم) اى يدور (حول ظـاهر كلام الشفـاء) الكائن (فى هذا المـوضع) وانما قال ظـاهر كلام الشفـاء لانه يجوز ان يحمل كلامه على نفى قيـام صور بذاته تعالى فى مرتبة العلم الاجالى واثبـات قيامها به فى مرتبة العلم التفصيلى الذى هو مرتبة الايجـاد بناء على ان الكثرة العـارضة لاتقدح فى وحدته الذاتية فيكون موافقـا لما فى الاشارات وقال بعض المحشين اقول كلام الشفـاء علمه اجالى عين ذاته ويحيط بالاشياء احاطة النواة بالشجرة كما حققناه لك فيما سبق وهو العلم لايحتاج الى وجود المعلوم لابالذات

ولابواسطة مجردة بخلاف مايستفاد من كلام المحقق الطوسى انتهى * اعلم ان الشيخ ادعى فى هذا المقام امرين احدهما ان تلك الصور الفائضة معقولة للواجب تعالى بذاتها لابصورها المرتسمة فى ذاته تعالى ودليل هذا المدعى قوله وهو اولى الخ وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى ودليل هذا المدعى قوله ولانه يعقل ذاته بذاته وانه مبدأ الخ وهو مبنى على أصلهم من ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كما ذكرته آنفا ثم ان دليل قوله يحوم الخ قوله (فانه) اى شارح الاشارات (قال كمالا يحتاج العاقل) اى النفس الناطقة (فى ادراك ذاته لذاته) متعلق بالا دراك بلا واسطة آلة جسمانية ولامشاركة (الى صورة غير صورة ذاته) الاضافة بيانية اى ذات العاقل اى غير هويته الخارجية (التى هو) اى العاقل (بها) اى بتلك الصورة (هو) اى عاقل فيكون الصورة الماهية فيكون الاحتياج الى الذات نفسها فان الاضافة بيانية كما سبق آنفا اى بيانية لغوية فافهم (لايحتاج ايضا فى ادراك مايصدر من ذاته لذاته) بلاواسطة ولامشاركة (الى) متعلق بلايحتاج (صورة غير صورة ذلك الصادر التى هو) اى ذلك الصادر (بها) اى بتلك الصورة (هو) اى ذلك الصادر لانه اذا كانت الصورة المجردة التى هو بها حاضرة عنده لايحتاج الى حضور صورة اخرى مساوية له * قال مولانا الكلنبوى هذا اى قوله لايحتاج الخ صريح فى ان علمه تعالى بغيره من الممكنات عين الممكنات واستدل عليه بالاعتبار الآتى وحاصله كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا بمشاركة الغير معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لابصورها علما حصوليا يلزم ان يكون الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها علما حضوريا لكن المقدم حق فكذا التالى اما حقية المقدم فبالوجدان واما الملازمة فلان تعقل الصورة بذاتها لابصورتها الاخرى لعلاقة الصدور كما يدل عليه التعليق بالمشتق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور بالمشاركة فاذا كان الضعيف موجبا لذلك التعقل فيوجبه الاقوى بالطريق الاولى انتهى قوله (واعتبر) عدم احتياج الواجب فى الادراك الى صورة (من نفسك) كأن بمنزلة التنبيه لما اعاده من عدم الاحتياج بذاته فكأنه قال ان لم يعتبر بذلك فاعتبر من نفسك فيكون قياسا للغائب على الشاهد فعلى هذا لايرد ما اورده بعض المحشين عند قوله قلت هذا الكلام * وقال يوسف قره باغى دفع اى قوله واعتبر الخ دفع لاستبعاد كون العلم بالمعلول نفس المعلول بأنك تعقل الصورة الحاصلة فى نفسك التى هى صورة علمية للمعلومات

(الخارجية)

الخارجية بذات تلك الصورة لا بصورة غير تلك الصورة حتى تتضاعف الصور
مع انك لست مستقلا فى علية تلك الصورة انتهى (انك اذا تعقلت شيئا) اى اذا اردت
تعقل شئ (بصورة تتصورها) اى تلك الصورة فى العلم الحصولى (او تستحضرها)
اى تلك الصورة فى العلم الحضورى (فهى) اى تلك الصورة (صادرة عنك) لعل
مراده اى الطوسى الصدور بحسب الظاهر لا الحقيقى لانه مخالف لما اسلفه
من ان التحقيق فى مذهبهم ان المؤثر فى الكل هو الله تعالى (لا بانفرادك مطلقا بل
بمشاركة ما) وهى المتصور الذى تصورته (من غيرك) اى بمشاركة كائنة من غيرك
وقيل فى بيانه بل بمشاركة ما كالبارى تعالى عزوجل انتهى * قال بعض الافاضل
فمراده بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بايجاد الغير تلك الصورة الحادثة
وما تتوقف هى عليه من المحل الذى هو النفس وسائر العلل المعدة وغير المعدة
وبالصدور الاستقلالى ان يكون وجود الكل اعنى الصادر وما يتوقف عليه بايجاد
الواجب تعالى ان توقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة ان يتوقف على شئ
وبالصدور الاستقلالى ان لا يتوقف على شئ كما توهمه الشارح فى الوجه السابع الآتى
فانه مبطل للاستدلال بالعلية على احاطة علم الواجب بناء على ان جميع الممكنات مترتبة
يتوقف بعضها على صدور البعض الآخر عندهم (ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك
الصورة بغيرها) اى بغير تلك الصورة (بل كما تعقل ذلك الشئ بها) اى بتلك
الصورة لكونها مرآتا لملاحظة الشئ (كذلك تعقلها) اى تلك الصورة (ايضا
بنفسها) لاتحاد المرئى والمرآة فالمعقولية عارضة للصورة اولا ولذى الصورة ثانيا
وبواسطتها وهذا كما يرى المرآة اولا وبواسطتها الصورة المرتسمة فيها وتحقيق ذلك
ان العلم مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها النفس اولا كالمعانى
الحرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم بكونها معلومة معلوما
بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال ما قال كذا فى الكلنبوى (من غير ان يتضاعف
الصور فيك) لامتناع اجتماع المثلين فى محل واحد ولئلا يلزم الدور او التسلسل
(بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك) يعنى بذات العاقل يعنى ان ههنا
علمين احدهما حصولى وهو العلم بالشئ بصورته وثانيهما حضورى وهو العلم بالصورة
بذاتها كما سبق نبذة من تعريفهما فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف الصورة فيهما
بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فى ذلك العلمين المتعلقة بذاتك او بالصورة
فقط كما قال الشارح (او بتلك الصورة فقط) متعلق بالتعلق لا بالاعتبارات (او على

سبيل التركيب) وذلك لان اعتبار كونك عاقلا للصورة غير اعتبار كونك عاقلا
لذى الصورة وكذا اعتبار كون تلك الصورة صورة ادراكية للشئ غير اعتبار
كونها صورة ادراكية لنفسها ويعلم منها حال التركيب (واذا كان حالك مع مايصدر
عنك بمشاركة غيرك هذه) منصوب المحل على ان يكون خبر كان اى هذه الحال
(فما) اى فأى شئ (ظنك بحال العاقل) اى العالم اى الواجب تعالى (مع مايصدر
عنه لذاته) اى لا بمشاركة الغير والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور بمشاركة
الغير فلذا قال (من غير مداخلة غيره فيه) فظهر ان المراد بالعاقل هو الواجب تعالى
كما فسرناه به آنفا والحاصل انه كلما كان الصور العقلية الصادر عنا بالمشاركة معلومة
لنا بذواتها يلزم ان يكون الصادر عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذاتها
كما سيأتى من الكلنبوى فى الوجه الاول قوله (ولا تظنن) الخ جواب سؤال مقدور
وهو ان حلول الصورة فى نفسك شرط فى تعقلك اياها ولذلك يصدر منك من غير
صورة اخرى بخلاف مايصدر من الفاعل وحده فانه لا حلول فيه فالقياس عليه
قياس مع الفارق اى قياس ذاتنا على الواجب مع الفارق فأجاب بأن الحصول انما هو شرط
فى تعقلك اياها بل مدار العلمية على الحصول ومعلوم ان حصول الشئ لفاعلة (ان كونك
محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها) اى الصورة بنفسها حتى يرد انه
يستلزم كون الواجب محلا للمعلوم الصادر عنه (فانك تعقل) ابطال للسند وهو قوله
السابق آنفا اعنى ان كونك الخ اذ هو سند للمنع المطوى فافهم قوله (ذاتك)
مفعول به صريح لتعقل (مع انك لست محلالها) اى لذاتك قوله (بل انما) الخ تعيين
لمنشأ غلط الظن (كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة)
لانها عرض يحتاج وجوده الى الحلول فى محل (لك الذى هو) الحصول
(شرط فى تعقلك) بالعلم الحضورى اذ مدار العلم الحضورى على حصول المعلوم
للعالم (اياها) اى الصورة (فان حصلت) ماض مؤنث من الثلاثى (تلك الصورة
لك بوجه آخر غير الحلول فيك) كعلم النفس بذاتها من غير الحلول (حصل التعقل)
حضوريا (من غير حلول فيك) فعلم ان الحلول ليس شرطا للتعقل ولا يرد انه شرط
بالواسطة لان الحصول اعم لا يتوقف على الحلول قوله (ومعلوم) الخ جواب
سؤال مقدر تقديره ان يقال ان حصول الصورة للقابل اقوى من حصولها
للفاعل فما قولك بقياس علم الله تعالى العاقل القوى على علم القابل الناقص فأجاب
بقوله ومعلوم (ان حصول الشئ لفاعله) والمراد من حصول الشئ لفاعله

فيما نحن فيه كونه حاضرا عنده فافهم (فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله) بل هو اقوى كما صرح به الخلخالى (فاذن) اى اذا اعتبرت فاذن (المعلولات الذاتية) اى الصادرة عن الذات يعنى عن الله تعالى من ذاته لذاته التى ذكرها بقوله هو لا يحتاج ايضا فى ادراك مايصدر عنه الخ فهى اعم من ان يكون اعيانا فى الخارج اوصورا فى الذهن كصور الانسان و لعقول فان جميعها صادرة عنه تعالى (للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه) تعالى (فهو) تعالى (عاقل اياها) اى المعلولات الذاتية (من غير ان يكون هى) اى تلك المعلولات (حالة) من الحلول لامن الحال (فيه) تعالى قوله (واذ قد تقدم هذا فأقول) حال كونه من تتمة كلام شارح الاشارات شروع فى اقامة البرهان على المطلوب بعد تمهيد تلك المقدمات وتقريبه الى الافهام (قد علمت) من قوله كما لا يحتاج العاقل فى ادراك ذاته بذاته الخ (ان الاول) المراد منه الواجب تعالى كما هو اى الاول اسم شريف من اسمائه سبحانه وتعالى (عاقل) اى عالم (لذاته) يعنى ان ذاته معقول ومعلوم له (من غير تغاير بين ذاته وعقله) اى علمه (لذاته فى الوجود) بحسب نفس الامر (الا فى اعتبار المعتبرين) فان ذاته معلوم من حيث انه مجرد يحصل عند مجرد وعلم اى ذاته علم من حيث ينكشف به حاله اونقول ذاته معلوم من حيث الذات وعلم من حيث هو حاصل لذاته قال بعض الافاضل يعنى ان التغاير بينهما انما هو فى اعتبار المعتبرين لا فى ذاته تعالى فالتغاير الاعتبارى واسطة فى الفهم والتفهم وليس واسطة فى الثبوت حتى يلزم ان لا يكون ذاته تعالى عاقلا بذاته مع قطع النظر عن التغاير الاعتبارى وان لا يكون عالما بالتغاير الاعتبارى قوله (وحكمت) الماضى المذكر المخاطب معطوف على قوله قد علمت اى كنت حاكما لما لاوجود له فى نفس الامر كأنياب الاغوال الباء فى (بأن) متعلق بحكمت (عقله) اى علمه وادراكه ذاته لان ادراكه ذاته نفس ذاته فاذا كان ذاته علة كان ادراكه ايضا علة قوله (لذاته) يحتمل المعنيين (علة لعقله لمعلوله الاول) اى لعلمه لمعلوله الاول وهو العقل الاول الذى يقال له القلم فى لسان الشرع والعقل الفعال الذى يقال له جبرائيل فى لسان الشرع على قول لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما مر غير مرة فههنا اربعة اشياء ذاته تعالى وعلمه تعالى لذاته وذات العقل الاول والعلم لذات العقل الاول ثم ذاته تعالى علة لذات العقل الاول وعلمه تعالى لذاته علة للعلم بالعقل الاول لان ذاته تعالى لما كان علة لذات العقل الاول والعلم بالعلة

وهى ذات الواجب تعالى يوجب العلم بالمعلول ثبت ان علمه تعالى لذاته علة للعلم بالعقل الاول ثم ان نسبة علمه تعالى بذاته بأى وجه كان كان نسبة علمه تعالى لماصدر عن ذاته بهذا الوجه وهو الاتحاد فى الوجود والتغاير فى الاعتبار (فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله) اى علمه (لذاته) تعالى (شيئا واحداً فى الوجود من غير تغاير) بين ذاته وعله لذاته (فاحكم بكون المعلولين) اى يجب ان تحكم انت بكونهما (اعنى المعلول الاول) اى العقل الاول (وعقل) اى علم (الاول) اى الواجب (له) اى للمعلول الاول (شيئا واحدا) فى الوجود النفس الامرى بأن يكونا موجودا خارجيا واحدا لا بأن يكونا موجودا واحدا علميا ادعلية الذات لذات المعلول الاول بطريق الايجاد فى الخارج كذا فى الكانبوية (من غير تغاير) لا بالذات ولا بالاعتبار جملة (يقتضى) صفة تغاير (كون احدهما) اى كون احد المعلولين (مباينا) اى مخالفا (للاول) اى الله تعالى (و) يقتضى كون (الثانى) قال السيلكوتى اعنى العقل الاول وقيل هو اى الثانى علمه تعالى للمعلول الاول اقول انى اظن ان مارأيته فى نسخة السيلكوتى المطبوعة من كون العقل الاول معرفا باللام غلط بل الصحيح عقل اللاول بلا لام التعريف على طريق الاضافة اضافة المصدر الى فاعله فيكون حينئذ مافى السيلكوتى ومافى قيل متحدين فى المعنى لان عقل اللاول بمعنى علم الاول اى علم الله تعالى فافهم (متقررا) اى بصورة ادراكية (فيه) تعالى(وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين) اى وجود الاول وتعقله للمعلول الاول وقيل فى التعبير والتفسير اى ذات الواجب وعلمه لذاته اعتباريا محضا (فاحكم بكونه) اى التغاير (بين المعلولين كذلك) اى اعتباريا محضا (فاذن وجود المعلول الاول هو نفس) اى ذات (عقل) اى علم الاول يعنى الواجب تعالى (اياه) اى المعلول الاول من غير احتياج له فى علمه اياه الى صورة مستفاضة مستأنفة كما فى العلم الحصولى (تحل) من الحلول لا من الحلال اى تدخل (فى ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا) فمن افترى عليه بذلك كذبا فكان جسيرا خسيرا فكان امره عسيرا وكان الله لمن خالف لذلك المفترى نصيرا ٭ قال استاذنا الكلنبوى والظاهر ان مراده وكذا الكلام فى المعلولات الذاتية الباقية بناء على جريان الدليل الاول فيها فان الواجب تعالى بشرط المعلول الاول واحد حقيقى بالنسبة الى المعلول الثانى لا يصدر عنه الا المعلول الثانى ولذا احتاجوا فى صدور المعلول الثالث الى شرط آخر ولا يقدح تعدد العلة ذاتا واعتبارا فى وحدتها بالقياس الى المعلول المعين

الايرى انهم لم يخصوا قاعدة ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد بصدور المعلول الاول بل اجروها فى سائر المواضع ولو كانت العلة متعددة بحسب الذات كما فى قولهم الجسم لايكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذ الواحد لايصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته منفعل نعم لايجرى الدليل الثانى لجواز ارتسام صورة المعلول الثانى فى المعلول الاول بل صورة كل معلول متأخر فى كل معلول متقدم انتهى * ثم توجه ان يقال ان قاعدة الحضور بذاته من غير حاجة الى صورة مستأنفة لاتجرى فى الحوادث والا كانت الحوادث قديمة اوكان علم الواجب بها حادثا ولا فى المتشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لايكون الواجب تعالى عالما بها وهو باطل فأجاب عنه بقوله (ثم لما كانت الجواهر العقلية) حال كونه من تتمة شارح الاشارات والمراد بالجواهر العقلية هو العقول العشرة (تعقل) بالعلم الحصولى (ماليس بمعلولات لها لحصول صورها) اى صور المعلولات (فيها) اى فى تلك الجواهر العقلية (وهى) اى تلك الجواهر (تعقل) فعل لامصدر (الاول) مفعوله (الواجب) صفة الاول (و) الحال (لاموجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت) جواب لما (جميع صور الموجودات الكلية) صفة للصور (والجزئية) عطف الصفة على الصفة (اذهى) اى الجزئية فى الحقيقة صفة بعد الصفة للصور (على ماهى عليه فى الوجود حاصلة) خبر منصوب لكانت (فيها) اى فى تلك الجواهر بناء على ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واذا علم كل من الجواهر العقلية بأن الواجب تعالى علة لكل شئ علم كل شئ من الجواهر الموجودات قديمة كانت اوحادثة مادية كانت اومجردة جوهرا اوعرضا (والاول الواجب يعقل) اى يعلم (تلك الجواهر مع تلك الصور) عقلا حضوريا (لابصور غيرها) اى غير تلك الجواهر وغير تلك الصور قيل فيه الظاهر ان القائل بهذه الطريقة ايضا قائل بأن علمه تعالى بجميع الاشياء حضورى والحضورى انما يكون بحضور الاشياء بانفسها والحال فى العقل انما هى الصور فكيف يتصور كون علمه تعالى مطلقا حضوريا اللهم الا ان يقال علمه من وجهين احدهما من هذه الجهة وثانيهما من جهة انه تعالى علة الاشياء والكل حاضر عنده فافهم (بل باعيان) اى بانفس (تلك الصور والجواهر). قيل الظاهر انه اراد بأعيان تلك الجواهر والصور نفس ماهيات الجواهر والموجودات من غير ملاحظة الوجود ولم يرد به ماهيات الجواهر والموجودات على ماهى عليه فى الوجود ولذا عطف عليه قوله وكذلك الوجود الخ والا فلا حاجة الى

هذا القول فعلى هذا لايخلو قوله والصورة من نوع استخدام فافهم (وكذلك الوجود) من حيث هو وجود (على ماهو عليه) هذا اشارة الى دفع سؤال آخر بأن يقال ذات الواجب وان كان علة لكل شئ الاانه لايكون علة لنفس الوجود على الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعى فلايكون معلولا فأجاب بأنه علة لكل شئ بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان يعلم جميع الاشياء باحوالها قال بعض الافاضل توضيح الكلام ان الجواهر العقلية تعقل ماليس معلولات لها بالعلم الحصولى وجميع الموجودات ليس معلولات لها اذ لاموجود الاوهو الخ فالجواهر العقلية تعقل جميع الموجودات بالحصولى والواجب يعقل الجواهر بالعلم الحضورى لكونها معلولات له تعالى فيعقل ماحصل عند الجواهر العقلية بالحضور فعلم ان هذا يكون الكلام جميعه مبنيا على التحقيق ويمكن ان يكون قوله ولاموجود الخ مبنيا على التحقيق وماقبله مبنيا على المشهور وتوضيح المشهور ان علم الجواهر العقلية لمعلولاته الموجودات حضورى ولماعداه حصولى وعلم الواجب بالجواهر حضورى وتوضيح التحقيق ان علم الجواهر بجميع الموجودات حصولى اذليس هى معلولات لها وعلم الواجب بالجواهر والموجودات حضورى كما ذكرنا انتهى (فاذا لايعزب) اى اذا كان الجواهر العقلية ومافيها من الصور الكلية والجزئية معقولة له تعالى لايعزب اى لايخرج (عنه) اى عن علمه سبحانه وتعالى (ذرة) اى شئ حقير من الاشياء فكيف يخرج عنه شئ كبير منها فلايخرج عنه شئ من غير ارتسام فيه بل علما حضوريا كالصفة عند الناظر فلذا قال (من غير لزوم محال) باضافتين وهو كلزوم الاحساس بالآلة الجسمانية ٭ وقيل وهو اى المحال التكثر فى ذاته وصفاته الحقيقية وكونه تعالى فاعلا وقابلا ومحلا للمعلولات وغير ذلك من المحالات التى ذكرها الطوسى فى شرح الاشارات فى الرد على الشيخ فانه لما كان علمه تعالى بالاشياء بحضورها لابحضور صورها لم يلزم شئ من ذلك انتهى هنا كلام شارح الاشارات (قلت هذا الكلام اقناعى) اى خطابى فى مقام البرهانى فلايكون صحيحا لانه لايفيد الاالظن قال بعض الافاضل اقول الابحاث المذكورة سوى السابع والثامن انما يتوجه لوكان مراد شارح الاشارات كما هو الاستدلال على ان علم الواجب حضورى لاارتسامى واما ان كان مراده دفع الاستبعادات التى ربما يتوهم توجهها على تقدير كون علمه تعالى حضوريا فلا والظاهر هو هذا انتهى (من وجوه) ثمانية آتية (الاول) منها ان (ماذكره) صاحب الاشارات (من انه) اى الشان

(كمالايحتاج العاقل فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته لايحتاج ايضا فى ادراك مايصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين) اى غير معلوم لابداهة ولا كسبا فيكون منعا للمدلل بالاعتبار المذكور قال بعض الافاضل هنا اى فى قوله غير بين * واعلم ان المحقق الطوسى قرر ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم التام بالمعلول وعلى هذا يلزم ان يكون الاول تعالى عالما بالصادر الاول وليس ذلك بالانطباع والحلول والاتحاد بل هو بالحضور قوله وماذكره مبنى على قصد شئ وهو انه لما كان منع المدلل راجعا الى دليله باعتبار مقدمته المعينة قصد ارجاعه اليه بالتعيين فقال وماذكره من ان الاعتبار من نفسك لايفى ببيانه اى المطلب ولا بالتأنيس به قوله (فان) الخ سند للمنع (الصورة العقلية) اى العلمية (القائمة بذات العاقل) من الممكنات اى بذات زيد العاقل مثلا (من صفات ذاته والذات مع سائر) اى جميع (صفاته حاضرة عند نفسه) اى العاقل (غير غائب عنها) اى عن النفس فتعقل الصورة التى هى صورة علمية من غير احتياج الى صورة اخرى لكونها صفة للذات واستلزام حضور الذات حضورها لالكونها مستغنى عنها بالكلية ويعلم من هذا ايضا ان للحلول مدخلية لانها صفة له والصفة بمنزلة الحال فافهم (وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره) اى الواجب (مستلزما لحضوره) اى المعلول الاول (وادراكه) اى الواجب مستلزما (لادراكه) اى المعلول الاول فالقياس عن نفسك قياس مع الفارق * قال مولانا الخلخالى يعنى انه اعتبر فى كون الشئ مدركا لشئ كونه حاضرا عنده وذلك انما يتأدى اذا كان الشئ المدرك بفتح الراء عين المدرك بكسر الراء اوكان قائما به وصفة له وظاهر ان المعلول الاول ليس من صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضوره اى المعلول الاول عنده تعالى فيكون ادراكه تعالى لذاته مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون المعلول الاول صادرا عنه تعالى لكونه اى المعلول الاول حاضرا عنده تعالى ممنوع انتهى (الثانى) اى الوجه الثانى من الوجوه الثمانية (ان تعقل) الانسان (الصورة بنفسها) اى بنفس الصورة (من غير احتياج الى صورة اخرى ليس بعلاقة) وفى نسخة لعلاقة (الصدور) اى لاجل صدور تلك الصورة من العاقل فقط ذكر الصدور بالمشاركة وبعد المشاركة لاجل اثبات ان الحصول بلا مشاركة الغير اقوى من الحصول بالمشاركة والعلم انما هو حصول المجرد للمجرد سواء كان حاصلا فيه اولا لهذا المنع ايضا راجع الى منع كون العلم مطلق الحصول لغيره

لجواز اعتبار القيام فيه على مانص به الفاضل السيلكوتى بعينه * قال مولانا الكلنبوى قوله الثانى الخ منع لتلك الملازمة اى فى واذا كان حالك الخ ايضا مع تعيين منشاء الغلط وحاصله انما يتم تلك الملازمة ان لو كان تعقل الصورة العقلية القائمة بالعاقل لعلاقة الصدور كما دل عليه كلامه حيث علق الحكم فى المقدمة الواضعة وفى طرفى الملازمة بالمشتق الدال على علية مأخذ الاشتقاق اعنى الصادرة بالمشاركة والصادرة بالاستقلال وليس ذلك التعقل لعلاقة الصدور مع الحلول انتهى (حتى يقال اذا تعقل النفس صورة) اى صورة شئ (بنفسها) اى بنفس تلك الصورة من غير احتياج الى صورة اخرى (مع انها) اى الصورة (صادرة عنها) اى عن النفس بمشاركة (غيرها) اى غير النفس (فبالاولى ان لا يحتاج العاقل) تعالى (فى تصورما) اى فى تصور شئ (يصدر) ذلك الشئ (عنه) اى عن العاقل تعالى (لذاته) اى لذات ذلك الشئ (من غير مداخلة غيره) اى غير ذلك الشئ (بل) اضراب عن قوله ليس لعلاقة الصدور (تعقل) مبتدأ (الصورة) مضاف اليه لتعقل (بعلاقة الحلول) خبر المبتدأ اى الحلول فى النفس لانها قابلة للصورة غير صادرة عنها قال الجامى لو كانت علاقة التعقل بالضرورة منحصرة فى الحلول والايجاد كفى هذا النفى اذ يعلم كل حال من المحل وكل منهما خلاف الواقع فان كثيرا من صفات المدرك لا تعلم ولا يعلم كثيرا مما لا يحل فيها كتعقل الفاعل نفسه انتهى (او بالصدور مع الحلول) اى الصدور الظاهرى كما قاله الكلنبوى فيما سبق من قوله فهى صادرة عنك ولا حلول للمعلول الاول فى الواجب تعالى عن ذلك فالقياس مع الفارق قوله (نعم) الخ اى بيان لمنشأ الغلط (لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها) اى عن النفس (من الامور الغير الحالة) من الحلول لا من الحال فافهم (فيها) اى فى النفس (بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقويا لهذا المدعى) اسم مفعول اى مدعى شارح الاشارات وهو ان تعقل الواجب الصورة بنفسها من غير حاجة الى صورة اخرى وفى بعض النسخ لكان مقربا لهذا المدعى اى الى الحق لسلامته عن الوجوه الخمسة الاول سوى الشق الثانى من الرابع وهو قوله بل يكاد ان يكون مصادرة (وليس الامر كذلك فانا نحتاج فى تصور الامور) اى افعالنا (الصادرة عنا) الغير الحالة فينا سواء كانت قائمة بنا كما فى حركات اعضائنا او بمحل آخر كما فى الاشكال التى نرسمها فان الكل مباين لنا اى انفوسنا الناطقة فلذا قال (المباينة لنا) اى للنفس الناطقة لانها ليست عين النفس الناطقة ولا صفة لها (الى) متعلق بنحتاج (الصورة) المنتزعة القائمة بنفوسنا (كما يشهد به

(الوجدان)

الوجدان) ظاهره دعوى البداهة فى الوجود الذهنى معانه من اعظم المعارك (الثالث) من الوجوه الثمانية (انقوله لاتظنن) الخ حاصله ابطال لسند منع المقدمة الواضعة فافهم (انكونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها) يعنى هذا الشرط باطل (فانك تعقل ذاتك معانك لست محلا لهاضعيف) لانه ابطال للسند الاخص من المنع اذهنا سندآخر لايبطل بماذكره (لانه يجوز انيكون شرط التعقل) بذاته من غير احتياج الى صورة اخرى (احد) بالنصب (الامرين) يعنى يجوز انيكون تعقل الشئ من غير احتياج الى صورة اخرى مشروطا بأحد الامرين وتوضيحه يجوز ان يكون تعقل الشئ من غير احتياج الى صورة اخرى مختصا بذات العاقل وصفته وماعداهما يجوز ان لايمكن تعقله من غير احتياج الى صورة اخرى والعقل الاول ليس ذات الواجب ولاصفته فتعقله لايكون الابصورة اخرى وقياس احدهما على الآخر قياس مع الفارق فتأمل (من كونه)اى المعقول (ذات العاقل) كمافى علم النفس ذاتها (اووصفاله) اى للعاقل كمافى علم النفس بالصورة القائمة بها وهو لايكون الابالحلول فلا يتم المدعى لان المعلول الاول ليس ذات الواجب تعالى ولاوصفاله (الرابع) من الوجوه الثمانية الخ هذامنع لتفرع هذاالقول على ماسبق واذا لم يتفرع على ماسبق كان حكما بلادليل فيكاد انيكون مصادرة كماقال مولانا الكلنبوى منع على بناء المجهول هذاالقول المتفرع على ماسبق بقصد ارجاعه اى القول الى تفرعه كما اشرنا واذا لم يتفرع على ماسبق كان حكما بلادليل فيكاد انيكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة بل قريبا منها لان المدعى تعقل الفاعل المستقل لماصدر عنه بذاته وهذا الحكم تعقل الفاعل بالمشاركة لماصدرعنه فلايكون الدليل متوقفا على عين المدعى بل على قريب منه انتهى (انقوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غيرا الحلول فيك حصل التعقل غيرظاهر) لما عرفت من انه يجوز انيكون شرط التعقل احدالامرين فحاصله منع الملازمة اعنى حصلت التعقل (بل يكاد ان يكون مصادرة) تقدم آنفا جواب انيكون قريبا من المصادرة دون نفس المصادرة نقلا عن الكلنبوية ووافقه وايده كلام بعض الافاضل بأنقال لان المصادرة هوان يكون المدعى عين الدليل اوجزئه ومايتوقف هوعليه وقوله وان حصلت الخ يتوقف على عدم كونك محلا لتلك الصورة وهوعين المدعى الاانه لمالم يكن هذاالقول على صورة الدليل لم يكن مصادرة صرفة بل كاد انيكون مصادرة فافهم انتهى * واعلم ان المصادرة التى

سبق تقسيمها الاجمالى آنفا كائنة على اربعة اوجه * احدها انيكون المدعى عين الدليل * والثانى انيكون جزء الدليل * والثالث انيكون المدعى موقوفا عليه لصحة الدليل * والرابع انيكون موقوفا عليه لجزء الدليل والكل باطل لاشتماله الدور والتسلسل (الخامس) من الوجوه الثمانية (ان قوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله) اى الشئ وهو اى الفاعل الواجب تعالى فى الاعتبار المذكور (فى كونه) اى الحصول (حصولا لغيره) اى الشئ (ليس دون حصول الشئ لقابله) وهو انت فى الاعتبار المزبور (ان اراد) المحقق الطوسى (بدان حصوله) اى الشئ (بالنظر الى القابل) كانت وكزيد وعمرو وممكن (وبالنظر الى لفاعل) اى الواجب تعالى (واجب) اورد عليه ان نسبة الفاعل الى المفعول انما يكون بالوجوب اذا اجتمع فيه شرائط التأثير واما بدونها فنسبته بالامكان وكذا القابل اذا اجتمع فيه شرائط القبول بالوجوب وانت تعلم ضعفه لان القابلية وان كانت تامة لكن لايستلزم حصول المقبول بالفعل هذا مانص عليه الجامى بعبارته (فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق) من حصول الشئ للقابل فلايلزم عدم استعمال افضل التفضيل بأحد الوجوه الثلاثة (فلايكون دون حصوله للقابل فسلم) لان الفاعل قد يوجب المعلول وصدر من غير توقف على غيره بخلاف الفاعل فتأمل (لكن لايظهر ان الحصول على أى وجه كان) من الوجوب والامكان اومن القوة والضعف وهو الاوفق لمابعده كما ان الاول اوفق لماقبله (يكفى فى حصول التعقل) ولايحتاج الى الحلول كما هو المناسب لماسبق اولايحتاج الى شرط وهو المناسب لمابعده فافهم * قال هنا بعض الافاضل حاصله انا لانسلم ان الحصول للفاعل كاف فى التعقل فانه يجوز انيكون الحصول للقابل وان كان اضعف شرطا للتعقل فى بعض المعلومات كالصورة العلمية فان حصول تلك الصورة للقابل العالم شرط لتعقل القابل اياها ولا يكون الحصول للفاعل كذلك وان كان اوكد واوثق وليس معناه ان الحصول للقابل شرط التعقل فى جميع المعلومات حتى يرد عليه ماقيل ان الحصول للقابل ليس شرطا للتعقل فان النفس عاقلة بذاتها انتهى (بل ربما كان هذا النحو) اى النوع (من الحصول) واراد تفسير النحو من الحصول فقال (اعنى الحصول للقابل فى بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل فى معنى الوجوب) ناظر الى الفاعل (والامكان) ناظر الى القابل (شرط التعقل) بنصب شرط خبر كان الاول يعنى

قوله قيل قائله الجامى منه

خبر كان فى قوله ربما كان (كما ان حصول السواد للقابل) كالحبشى (شرط الاتصاف) اى اتصاف القابل (بالسواد وحصوله) اى السواد للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لايستلزم الاتصاف به اى اتصاف الفاعل به اى بالسواد كما فى البارى تعالى وتقدس فانه فاعل السواد وليس يتصف به والاوضح ان يقال مثلا ان فى الخارج شخصا اسود فيه حصول السوادية لذلك الشخص وحصولها للواجب تعالى ايضا بمعنى انه موجدها وخالقها لا انه متصف بها وحصول ذلك السوادية بالنسبة الى الواجب تعالى اقوى من حصوله فى ذلك الشخص مع ان المتعقل لها ذلك الشخص (وان اراد به) اى بقوله ومعلوم الخ (ان حصوله) بقطع النظر عن ان حصوله نظرا الى القابل ممكن ونظرا الى الفاعل واجب تدبر (للفاعل فى كونه) اى الشئ (علما ليس دون حصوله للقابل فى ذلك) اى فى كونه علما (فممنوع) فان الحصول للقابل نفس العلم دون الحصول للفاعل * قال الكلنبوى يعنى وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل فى كونه حصولا للغير بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث انتهى * ثم انى وجدت نسخ الجلال فى هذا المقام اعنى آخر الوجه الخامس متخالفة حتى وجدت بعضها منها هكذا وان اراد ان حصوله للقابل كما كان بغير صورة كذلك حصوله للفاعل يكون بغير صورة فممنوع لجواز ان يكون ذلك مشروطا بأمور لاتوجد فى الفاعل الوجه (السادس) من تلك الوجوه الثمانية (ان قوله اذ حكمت بكون العلتين اعنى ذاته تعالى وتعقله) اى علمه تعالى (لذاته) تعالى (شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول) اى العقل الاول من العقول العشرة (وعقل الاول) اى علم الواجب تعالى اى للمعلول الاول (شيئا واحدا تحكم) خبر ان و (بحت) صفة تحكم وهو اى البحت بفتح الباء وسكون الحاء المهملة بمعنى صرف ومحض غايته منع للملازمة المستفادة من قوله اذا حكمت فاحكم (اذ المعلول الاول) اى العقل الاول (بالاعتبارات الثلاث) وهى وجوده فى نفسه ووجوبه لعلته وامكانه لذاته علة للمولات الثلاث المتباينة فى الوجود وهى العقل الثانى الصادر عنه باعتبار وجوده والفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بموجبه الواجب لذاته * قال فى شرح المواقف قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل ذو اعتبارات ثلاث وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه لكل اعتبار اثر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه

بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاعظم انتهى (التى لا يزيد
عليها) الضمير راجع الى المعلول الاول باعتبار ذاته وماهيته اى على ذات المعلول
الاول وماهيته (فى الخارج علة للمعلولات الثلاثة المتباينة فى الوجود كما تقرر
فى موضعه) وهو ترتيب الموجودات على رأيهم يعنى ان هذه الاعتبارات الثلاث
باعتبار مشتقاتها والمعلول الاول بالنسبة الى الخارج متحدة فان الممكن والموجود
والواجب بالغير فى الخارج متحدة (فالعلل متحدة فى الوجود) وذلك لاتحادها
فى الذات وعدم كون الاعتبارات الثلاث زائدة عليها فى الخارج (والمعلولات متباينة
فيه) اى فى الوجود فلا وجه لقياس احدهما على الآخر والحاصل من البيان انه لا يلزم
من اتحاد العلة اتحاد المعلول فتفطن الوجه (السابع) من الوجوه الثمانية (ان القول
بتعقل الواجب) على طريق اضافة المصدر الى الفاعل (صور) بالنصب مفعول به
صريح للتعقل (الموجودات) مضاف اليه لصور اى كون تلك الصور مدركة له
له تعالى حضوريا والا فتلك الصور لا تتعقل له تعالى بصورة اخرى (الكلية
والجزئية) صفتان للموجودات بتوسط العطف فى الثانية (بواسطة) وفى بعض
النسخ بوساطة (حصولها) اى الصور (فى الجواهر العقلية) اى العقول العشرة
(وتعقل) بالجر والاضافة الى (الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور)
الحاصلة فى الجواهر (يفضى) خبران اى يفضى بسبب كون علمه تعالى حينئذ
متوقفا على امرين (الى كون علم الواجب بها) اى بتلك الصور (متأخرا) بالذات
لا بالزمان (عن تعقل تلك الجواهر بتلك الصور الحاصلة فيها) فيلزم احتياجه
فى صفة الكمال الى الغير تعالى عن ذلك وايضا يلزم ان لا يكون تعالى عالما بدون الصور
المرتسمة بل انما يكون عالما بتلك الصور تعالى عن ذلك فلذا قال فى شرح المواقف
فيكون الواجب فى علمه محتاجا الى تلك الجواهر فيكون مستكملا بالغير لا بالذات
وذلك شبيه نقص تعالى وتقدس انتهى قوله (على ان ارتسام) الخ الاولى ان يجعل
هذا بحثا برأسه فانه مبنى على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالصادر منه لذاته
بذاته لا يكون الا المعلول ولا تخصيص لعدم الصدور لذاته بذاته بتلك الآلات
وبالجواهر كذا قال بعض الافاضل بعبارته (الجزئيات المادية فى الجواهر ليس مستقيما
على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم) اى الفلاسفة (لا يدرك الجزئيات) بكسر
التاء مفعول يدرك (المادية) بالنصب صفة الجزئيات (الا) يدركها (بآلات جسمانية
يرتسم صورها) اى الجزئيات (فى تلك الآلات) الجسمانية قوله (وليست) الخ

(الظاهر)

الظاهر انه جواب سؤال مقدر تقديره لم لايجوز ان يكون الآلات حاضرة عنده تعالى وصور الجزئيات مرتسمة فيها فكما ان الواجب يعقل صور الموجودات الكلية بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية يجوز ان يعقل الجزئيات المادية بواسطة حصولها فى الآلات فأجاب بقوله وليست تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة بالنصب لذاته تعالى بذاته بل بشروط وآلات وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحقيقى مصدرا بذاته لامور متكثرة فاذن لايكون علمه تعالى حضوريا بل يحتاج الى انتزاع صورة فلايتم المطلوب (فلايجرى فيها) اى فى الجواهر (المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب) وتلك المقدمة هى قوله لا يحتاج ايضا فى ادراك مايصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هوهو وذلك المطلب هو كونه تعالى عالما بكل شئ بالعلم الحضورى الوجه (الثامن) من الوجوه الثمانية وانما أخر هذا الوجه مع ان مورده مقدم على السابع لطول ذيله وكثرة بحثه فافهم قال مولانا الكفوى هذا اى قوله الثامن الى آخره معارضة على ماادعاء شارح الاشارات وايده كلام الكلنبوى لانه قال معارضة لقوله فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل الخ لانقض اجمالى كما وهم وحاصل المعارضة انه لو صح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا فى ايجاد المعلول الاول بل فاعلا موجبا بمحض الايجاب الخالى عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم باطل انتهى (انه اذا كان وجود المعلول الاول) لذات الواجب (هو نفس تعقل) اى علم (الواجب اياه) اى المعلول الاول (و) الحال (ان تعقل الواجب له) اى للمعلول الاول (ليس) اى تعقله تعالى (امرا صادرا عنه) اى عن الواجب بالاختيار (فان) الخ دليل لقوله وتعقل الواجب الخ (العلم) بالنصب اسم ان (والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار) قال بعض الافاضل الاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبى الفعل والترك وهذا المعنى هو المراد هنا ولاشك فى توقفه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شانه ذلك الترجيح انتهى (فلايمكن صدورها) اى العلم والقدرة والارادة (بالاختيار والا) اى اذا كان الاختيار الموقوف عليه عين الموقوف (لزم الدور او التسلسل) وفى نسخة والا اى وان لم يلزم الدور او التسلسل يعنى لايخلو ذلك عن احد هذين المحذورين (فاذن) جواب اذا يعنى ولو كان وجود المعلول الاول نفس تعقل

الواجب لزم ان يكون المعلول الاول ايجابيا اى صادرا عنه تعالى بالايجاب مع انه
عندهم صادر بالاختيار فلذا قال (لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار
بالمعنى الذى يثبتونه وهو) اى ذلك المعنى المثبت انه (ان شاء) ان يفعل
(فعل وان لم يشاء) ان يفعل (لم يفعل) واما بالمعنى الذى اثبته المتكلمون
اى ان شاء فعل وان شاء ترك فمنتف عند الفلاسفة عن ذاته تعالى كما ذكره
السيلكوتى بعبارته (كما انه لا يصدق ان شاء علم) المعلول الاول (وان لم يشاء
لم يعلم) وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شانه عن ذلك وعلله الفاضل
السيلكوتى بقوله لانه اذا كان وجود المعلول الاول عين تعقل البارى اياه كان معنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم (وهو) اى عدم كون صدور
المعلول الاول بالاختيار بالمعنى الذى الخ (خلاف مذهبهم) اى مخالف لمذهبهم
(و) هو (يفضى) اقول هذا اللفظ اعنى افضى يفضى افضاء يستعمل فى اللغة فى معان
ثلاث فى معنى جعل سبيلى المرأة واحدا بخرق المانع بينهما فى الجماع وفى معنى مطلق
الخلوة مع المرأة جامع معها اولا وفى معنى مس الساجد الارض بيده فالمناسب
فى مثل هذا المقام آخذا من المعنى الاول ان يقال يفضى اى يوصل الى شئ فيه ضرر
وملامة اوان يقال يفضى اى يوصل مطلقا ولكن الاول انسب لما قال الشارح
(الى شناعة عظيمة) والشناعة بفتح الشين مصدر من الباب الخامس بمعنى كون الشئ
خارجا عن الحد والقياس فى الفضاحة والقباحة يقال شنع الشئ شناعة اذا فظع
فتوصيفها بالعظيمة لمجرد المبالغة ولتأكيد مضمونها وهى اى تلك الشناعة هنا صدور
العالم عنه تعالى بالاضطرار ولا عن شعور بحيث يوجب العجز عن الترك فافهم قوله
(بل بمحض الايجاب) عطف على قوله بالاختيار واضراب عنه (فان قلت) انت من طرف
شارح الاشارات قولا خلاصته انه كما يلزم المحذور على ذلك التقدير يلزم على تقدير
الاختيار ايضا (ان) وفى بعض النسخ اذا بدل ان (كان صدور الممكنات) التى
من جملتها المعلول الاول عن الواجب بالاختيار اى بالقدرة لا بالايجاب (و) حالية
اوعاطفة على صدور الممكنات (الافعال الاختيارية) فى (مسبوقة) منصوبة بالعلم والقدرة
والارادة المستفادة من قوله يتوقف الخ (كما ذكرت) بفتح التاء آنفا فى سياق قولك الثامن
فان العلم والقدرة الخ (فيلزم ان يكون للحوادث) اى لكل حادث (وجود ازلى فى علمه
تعالى) لكون علمه تعالى ازليا (فيلزم) حينئذ تكثر الصفات الحقيقية له تعالى بل عدم
تناهيها فينطبق الجواب بان علمه تعالى بسيط اجمالى ويلزم منه ايضا ما اقدم الحوادث واما

(انتهاء)

انتهاء معلومات الله تعالى ومقدوراته فافهم (اذ) علة فيلزم (تعلق العلم باللاشئ المحض لافى الذهن ولا فى الخارج لانهم غير قائلين بالوجود الذهنى (محال) خبر المبتدأ وهو تعلق (بديهة) يعنى محاليته ظاهر بالبداهة قوله (ومايقول) الخ يعنى لانسلم كون الوجود الازلى للحوادث وانما يلزم ذلك لوكان تعلق العلم ازليا فلم لا يجوز ان يكون العلم قديما وتعلقه حادثا (الظاهريون) بياء النسبة وهم النافون للوجود الذهنى (من المتكلمين من ان العلم قديم) لانه صفة حقيقية للقديم (والتعلق حادث) وقت حدوث الحوادث فلا يلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى من قبيل (لايسمن ولايغنى من جوع) خبر للمبتدأ وهو مافى قوله وما يقول وهواى لايسمن الخ اقتباس ويفيد الترقى فى عدم النفع لانه لايكون جوابا لهذا السؤال (اذ العلم مالم يتعلق بالشئ لايصير ذلك الشئ معلوما) فقدم العلم مع حدوث التعلق لايكفى ان يكون الافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم بل لابدله من التعلق فيلزم الوجود الازلى ايضا (و) مع هذا (هو) اى كون التعلق حادثا (يفضى الى نفى كونه تعالى عالما بالحوادث فى الازل) قال بعض الافاضل وبالجملة يلزم على الحكماء قدم العالم وعلى المتكلمين عدم العالم بالحوادث وكلاهما محالان كما قيل وهو غلط اذ لا يلزم على الحكماء ذلك فتأمل انتهى (تعالى) الله (عن ذلك) اى عن كون علمه بالحوادث فى الازل منفيا (علوا كبيراً) فمن قال به سيلقى فى جهنم وساءت مصيرا * ثم قال الشارح رحمه الله تعالى (قلت) مرشدا لك الى طريق الخلاص وحاصل ماقال منع لزوم ان يكون للحوادث وجود ازلى (المخلص ما) اى شئ (اشرت) انا فى كتابى هذا (اليه) الى ذلك الشئ (سابقا) اى حال كونه سابقا على هذا المبحث فى بحث الحدوث قبيل الشروع فى قول المصنف وعلى انه قابل للفناء (من) بيان لما (انه) اى الواجب سبحانه وتعالى (يعلم) اى كل الاشياء دفعة واحدة اى بصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء تنحل وتفصل اليها عند تحديد النظر وتحديقه وتغميضه (بعلمه البسيط الاجمالى)وهو اى العلم البسيط شئ واحد فلا يلزم التكثر فى الله تعالى * قال فى شرح المواقف العلم البسيط الاجمالى مما اثبته قاضى ابوبكر الباقلانى والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابوهاشم والحق انه ان شرط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والافلا انتهى (جميع) مفعول به صريح ليعلم (الاشياء) مضاف اليه لجميع اى يعلمها بتفاصيلها وتمايزها (وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل فى الخارج) يعنى ان ذلك العلم الاجمالى البسيط لكونه علما بالفعل بجميع الاشياء كاف فى ايجاد كل حادث لكون كل حادث

معلومه تعالى على الوجه الجزئى حقيقة اوحكما ازلا وابدا فى ضمن ذلك العلم الاجمالى فهو لدفع توهم عدم كفايته فى الايجاد كما صرح به الكلنبوى بعبارته (كما ان العلم الاجمالى) الحاصل (فينا) بسبب علمه تعالى بجميع الاشياء اجمالا (مبدأ لحصول التفصيل فينا) كمن يرى نعماء كثيرة تارة دفعة فانه يرى فى هذه الحالة جميع اجزائها اى اجزاء تلك النعم ضرورة وتارة اخرى بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميز اى النعم وتفصل بعض اجزائها عن بعض فالرؤية الاولى اجمالية والثانية روية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجه ان النفس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته فى ثبوت هاتين الحالتين فيهما ايضا كما صرح به السيد السند قدس سره بعبارته (فان قلت) من طرف شارح الاشارات قولا حاصله ابطال لسند المذكور بأن تقول ان هذا السند باطل لانه يستلزم احد المحالين (هذا الوجود العلمى) البسيط الاجمالى فلذا فسره بعضهم بقوله اى الوجود العلمى الواحدانى (للممكنات) اى وجود الممكنات فى علمه تعالى (صادر عن الواجب تعالى وهو) اى الواجب تعالى (فاعل مختار) فى ذلك الوجود بل فى كل ماصدر عنه كما هو مراده هذا اى قوله فاعل مختار دليل للملازمة المطوية ههنا وهى ان علم الله تعالى لو كانت بالصورة الاجمالية لكانت صادرة عنه بالاختيار لانه تعالى فاعل مختار (فلابد ان يكون) الوجود العلمى (مسبوقا بالعلم) الاخر الاجمالى لان الاختيار موقوف على العلم ولان العلم لايتعلق باللاشئ المحض (فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا) وفى نسخة وجودا (فى علم الله تعالى وننقل) وفى نسخة وينقل على صيغة المجهول الكلام (الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل) ان كان الواجب اختياريا فى الوجود السابق (او ينتهى الى وجود واجب) بالجر صفة وجود اى الى وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا غير مختار ان كان الواجب موجبا غير مختار (وكلاهما محال) اى والحال ان كل واحد منهما محال وفى نسخة وكلاهما محالان (قلت) هذا منع لكون الواجب فى الوجود العلمى مختارا يعنى ان قولك وهو فاعل مختار مسلم لكن قولك فلابد ان يكون مسبوقا بالعلم المطابق غير مسلم (قد سبق) اى فى شرح قوله متصف بجميع صفات الكمال حيث قال وانت تعلم ان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى موجبا لتلك الصفات الخ الى قوله ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية قوله (وكما ان علمه تعالى)

(اى)

اى جواب سؤال مقدر وهو ان علمه تعالى صفة قائمة بذاته تعالى ووجود الحوادث صفة قائمة بها لما تقرر عند المتكلمين بل عند الحكماء ان وجود الممكنات زائدة عليها فلا يكون وجود الحوادث فى العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فحينئذ يكون الواجب تعالى مختارا فيه فيعود المحذور المذكور فأجاب عنه بقوله وكما ان علمه تعالى (ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث اى الممكنات باسرها فى علمه) سبحانه (وتعالى فان ذلك الوجود) اى وجود الاجمالى للممكنات عين علمه تعالى بالذات لان المراد من ذلك الوجود صورة واحدة وذلك الصورة عين العلم (وغيره) اى ذلك الوجود غير علمه تعالى (بالاعتبار) اى من حيث انه مبدأ للانكشاف عين علمه تعالى ومن حيث انه ينطبق على الممكنات الخارجية غيره * قال الحليمى والحاصل ان الله تعالى فاعل موجب فى علمه وكذلك فاعل موجب فى لوازم علمه وهى اى لوازم علمه علمه ووجود الحوادث فى علمه انتهى (فلا يحتاج هذا الوجود) اى الوجود العلمى للممكنات (الى سبق علمه تعالى بها) اى بالممكنات قوله (ولا يخفى عليك) الخ دفع لما يمكن ان يقال من طرف شارح الاشارات لدفع الوجه الثامن من الوجوه التى اوردها الشارح عليه تقريره انه لما كان الواجب تعالى موجبا بالنظر الى صفاته الذاتية وكان وجود الحوادث عين علمه تعالى من غير لزوم فساد فلم لا يجوز ان يكون وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه من غير لزوم فساد فالحكم بالجواز ههنا وبعدمه هناك تحكم بحت فأجاب بقوله ولا يخفى عليك (انه) اى ما ذكرناه باعتبار الوجودين (لا يمكن مثل ذلك) الجواب لدفع الاعتراض الثامن (فى المعلول) ظرف لا يمكن (الاول) اى العقل الاول حتى لا يجئ الاعتراض الثامن (على التقرير الذى قرره شارح الاشارات) وهو قوله فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة الخ (لانه ليس له) اى للمعلول الاول (عنده) اى عند شارح الاشارات(وجود احدهما ان يكون علميا وصدوره عنه بالايجاب) فعلم ان ما ذكره من المخلص مبنى على العلم الحصولى (و)يكون الآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له) اى للمعلول الاول عند شارح الاشارات (وجود واحد هو الخارجى) والحادث هو الموجود بالوجود الخارجى فلا ينافى فى القدم بالوجود العلمى فلا تغفل (وهو عين علمه تعالى) كما سبق من شارح الاشارات (والقول) فى الجواب عن الاعتراض الثامن (بأن هذا الوجود الخارجى) اى الموجود الخارجى المراد

به المعلول الاول على مايدل عليه كلام الكلنبوى هنا وفيما يأتى حيث قال فى قوله لكونه اى لكون المعلول الاول فافهم (باعتبارانه) اى الوجود الخارجى (علم صادر عنه تعالى بالايجاب وباعتبار انه) اىالوجود الخارجى (موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف) خبر المبتدأ وهو قوله والقول وهو اىالتعسف ميل وعدول عن الطريق الصواب المستقيم (لاترضيه) اى لايرضى به (الفطرة السليمة) والعقل السليم قال مولانا الكلنبوى قوله تعسف لاترضيه الفطرة الخ ابطال للسندالمذكور وحاصله ليس الاعتبار ان المذكوران باعتبار وجودين متغايرين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد واجتماع الايجاب والاختيار باعتبار وجود واحد تعسف اى خروج عن قانون العقل وباطل بداهة بحيث يكون بطلانه من الفطريات فليس مراده اناحد الاعتبارين عين الآخر كماتوهم واورد عليه ماأورد من منع العينية بل مراده نفى انيكون الاعتباران المتغايران بحسب الوجودين وانتسامح فى عباراته لانه مقتضى سوق كلامه نعم يردعليه اندعوى البداهة فى محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبطله بلزوم التناقض انتهى (لان اعتبار كونه) اى المعلول الاول (علما ليس وجود آخر له) اى للعقل الاول (حتى يصح كونه صادرا عنه) اى من الله تعالى (بالايجاب بل اعتبار كونه) اى المعلول الاول (علما هو بعينه) اى اعتبار كونه علما (اعتبار وجوده الخارجى فانه بحسب هذا الوجود) الخارجى (علم) حضورى قال بعض الافاضل حاصله ان صدور لوجود مرة بالايجاب ومرة اخرى بالاختيار انما يصح اذا كان الوجود متعددا بالذات واما اذا كان واحدا بالذات ومتعددا بالاعتبار فلا يصح صدوره بالايجاب مرة وبالاختيار اخرى اذ الوجود الصادر بالايجاب عين الوجود الصادر بالاختيار بالذات فيلزم صدوره بالايجاب والاختيار جميعا وهو باطل كما نص عليه الفاضل الكلنبوى (لكونه) اى المعلول الاول (جوهرا مجردا) عن المادة فلا مانع عن حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قال (غير غائب عن وجود) وهو الواجب تعالى (مجرد) صفة وجود اى عن مجرد هو موجود اوعن وجود هو مجرد بناء على ان وجوده عين ذاته تعالى عند الحكماء (وليس له) اى للمعلول الاول (وجود آخر بحسب هذا العلم) الاجمالى فان الصورة العلمية هى بعينها الصورة الخارجية فى العلم الحضورى بخلاف العلم الحصولى فان الصورة العقلية ليست عين الصورة الخارجية فيه بل غيرها قوله (واعلم ان ماذكرناه) وهو كون

(الممكنات)

الممكنات موجودة فى علمه تعالى و كون وجودها فيه عين علمه تعالى بها اى بالممكنات يجوز ان يكون الغرض من هذا الكلام ترجيح مذهب المتكلمين باثبات علمه تعالى بما ذكر الخالى عن الخلل والفساد وانما يجرى على مذهب دون مذهب الحكماء ويجوز ان يكون بيانا للواقع وان يكون اشارة الى دفع ما يمكن ان يقال ماذكرت هل ينطبق المذهبين جميعا ام لا فتأمل (جار على سياق مذهب المتكلمين) انما قال على سياق مذهب المتكلمين ولم يقل على مذهب المتكلمين لانه بقى تردد فى انه بعد وجود الحوادث هل يتعلق له ايضا علم حادث كما هو مذهب المتكلمين او العلم الازلى بالوجود العلمى كاف كما هو مذهب الحكماء قال بعض الافاضل انما قال على سياق مذهب المتكلمين الخ اشارة الى ان ماذكره ليس عين مذهبهم من جميع الوجوه لان العلم عندهم صفة حقيقية موجودة فى الخارج وليس على ماذكره موجودا فيه بل فى نفس الامر فافهم وذكر فيه بعضهم عللا أخر بعضها متقارب لبعض فى المآل وبعضها متباعد له فى كل حال وانا قد تركنا ذكرها حذرا عن تطويل المقال لئلا يتنفر عن المطالعة الرجال (اذ حينئذ) اى حين ما يجرى على سياق مذهبهم (يكون) اى يصح ان يكون علمه تعالى (غير ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة فى علم الله تعالى على سبيل الاجمالى) اى بوجود واحد * قال بعضهم ويفهم من هذا الكلام ان علمه تعالى حصولى بأن حصل الكل عنده تعالى بصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء ويفهم ايضا ان علمه تعالى غير موجود فى الخارج وانه علم مركب وعلم ايضا ان الخلاف المذكور من قوله (واعلم) ان مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام الى هنا انما هو فى صفته تعالى لا فى كيفية ادراكه انتهى ثم معنى الاجمال ملاحظة الشئ بصورة واحدة والتفصيل ملاحظة الشئ بصور متعددة فلذا قال (ومعنى الاجمالى) اى علم الله تعالى على الاجمال لا مطلق الاجمال (ان يكون العلم واحدا) بالفعل اى صورة واحدة متألفة من صور الاجزاء اى هيئة منتزعة من جميع الممكنات (والمعلوم متعددا) بالقوة اذ التعدد بالفعل يحصل عند التفصيل قال فى شرح المواقف متعددا باعتبار التعلق وهى امور اضافية فيجوز الارتسام لها (وهو) اى الاجمال (علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة) ضرورة حصول صورة كل واحدة منها عند المدرك فى ضمن صورة الكل المتألفة من صورها على مانص به الخلخالى * قال مولانا الكلنبوى اعلم انهم بعد ما اجمعوا على ان العلم الحصولى لا يحصل الا عند حصول صورة المعلوم فى المدركة او فى آلاتها قسموه اى الحصولى الى قسمين اجمالى وتفصيلى اما

الاجمالى فهو بأن يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء التى هى صورها المخصوصة بها كما فى الحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين احديهما قوة محضة والاخرى فعل محض بلا ريب كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل ففصلها للسائل فانه قبل السؤال عالم بهـا بالقوة المحضة لعدم حصول صورتها فى المدركة بالفعل وعند السؤال وقبل التفصيل تحصل صورتهـا دفعة وهى المرتبة المتوسطة بين صرافة القوة وصرافة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ لتفاصيلها فتلك الحالة بالنسبة اليها فعل من وجه وقوة من وجه آخر واما التفصيلى فهو بأن يحصل كل من الامور المتعددة بصورته المخصوصة به المتميزة له عما عداه انتهى * قال الامام فى انكار العلم الاجمالى يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو كانت مطابقة لكانت مساوية لها فى الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلى الا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصورة المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتب فى الزمان كما تصور اجزاء واحد بعد واحد كذا فى شرح المواقف (كما توهمه بعض المتأخرين) وهو على القوشى (من التمثيل الذى ذكروه من حال المجيب) اى من حاله عند السؤال قبل تقرير الجواب (عن مسئلة يعلم جوابها) اى المسئلة (اجمالا) حيث قالوا العلم ينقسم الى تفصيلى وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه بحسب اجزائه بأن يلاحظ واحدا بعد واحد والى اجمالى كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يخطر الجواب الذى هو لذلك المسئلة بأسرها فى ذهنه دفعة واحدة فان ذلك الشخص متصور فى ذلك الزمان للجواب لانه عالم حينئذ بأنه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بطرفيها ثم يأخذ فى تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد ففى ذهنه حالة بسيطة هى مبدأ التفاصيل الحاصلة فينافى الحال قوله (فانه) تعليل لقوله لا بالقوة وقيل علة للتوهم ولكن الاول اولى (يتبادر الى الوهم انه) اى مثال العلم الاجمالى (ليس علما بالفعل) بل بالقوة القريبة من الفعل (فانه لو فرض ان الامر فى المثال المفروض كذلك) بالقوة (فليس الحال فى الممثل له) وهو علم الواجب تعالى الاجمالى (كذلك) بل بالفعل فان قال قائل ان ذلك ايضا علم بالقوة لكنه قوة

(قريبة)

قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه تيقنا بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يحصله بقوة قريبة او بعيدة فذلك اليقين امالانه متيقن ان هذا حاصل عنده اذا شاء علم فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل فان الحصول حصول شئ فيكون هذا الشئ الذى يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان تيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشئ الا وهو الامر الذى من جهة ما تيقنه معلوم واذا كانت الاشارة يتناول المعلوم بالفعل ومن التيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع آخر على مانص به السيلكوتى بعبارته قوله (والغرض) الخ جواب سؤال مقدر بأن يقال فيكون المثال بلا طائل تحته بل مفسد للمدعى فقال والغرض من المثال (تقريب) من الفهم (وتوضيح وقد حقق ذلك) اى كون العلم الاجمالى علما بالفعل اى كون الغرض من المثال تقريبا وتوضيحا للممثل له لا اثباتاله (فى الكتب العقلية) قوله (واما) مع مدخوله عطف على قوله على سياق مذهب المتكلمين الظاهر ان يقال وليس بجار على مذهب الحكماء الخ لان تلك الممكنات اما قائمة بأنفسها او بذاته وعلى التقديرين لايكون عين الذات فلا يكون ماذكر جاريا على مذهبهم فافهم قال بعض الافاضل قوله واما على (مذهب الحكماء) جواب سؤال نشأ من قوله واعلم ان ماذكرناه الخ فانه اى ان ما الخ دل على ان جواب السؤال الثانى جار على مذهب المتكلمين بحيث يندفع الوجه السابع والثامن من الوجوه التى اوردناها ايضا ولا يبقى عليه محذور على مذهبهم توجه ان يقال هل يجرى مثله على مذهب الحكماء فاجاب بقوله (واما على مذهب الحكماء القائلين بأن علمه تعالى عين ذاته فيبقى) سؤال (ان تلك الممكنات الموجودة فى علم الله تعالى أهى قائمة بنفسها) كما هو المصرح فى الشفاء يعنى هو مذهب الشيخ ابى على ابن سينا ومن تابعه كما مر يعنى أهى قائمة بحسب وجودها فى علمه تعالى بنفسها او بذاته تعالى ضرورة امتناع كون وجودها عين علمه تعالى الذى هو عين ذاته على هذا المذهب • واعلم ان فى مذهب كون العلم عين الذات اريد بما يكون عين ذاته تعالى العلم بمعنى مبدأ الادراك لا بمعنى الادراك كما مر فى الكلنبوى • قيل من طرف بعض هنا اى فى أهى قائمة بنفسها وهذا هو المثل الافلاطونية التى لا يقول بها الشيخ ولا غيره وقيل من طرف بعض آخر الظاهر انه هو المثل الافلاطونية على ماسبق من قول الشارح واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام ولذلك اختلف المذاهب فيها فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته

وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشئ وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية لكن التحقيق انه غيرها حيث يقول قريبا ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك اى على الممكنات الموجودة في علمه تعالى اى على صورها الحاصلة في علمه تعالى لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج قائمة بأنفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر وهذه صور غير موجودة في الخارج حاصلة في علمه تعالى وان كانت قائمة بأنفسها انتهى * ثم قالوا في ابطال قيام الممكنات المذكورة بأنفسها ان ذلك اى قيام الممكنات المذكورة بأنفسها باطل لانه يلزم حينئذ ان يكون العرض جوهرا اذ لا فرق بينهما في القيام بنفسها حتى قال بعضهم وقيامها بانفسها غير ممكن لانه لا فرق بين الحصول في الشئ والقيام به فتعين ان يكون قائمة بذاته تعالى فيلزم ثبوت صفات متكثرة بل غير متناهية زائدة على ذاته تعالى له على تقدير ان لا يستلزم الاجمال في العلم الاجمال في المعلوم او يلزم ثبوت صفة زائدة على ذاته تعالى له على تقدير ان يستلزم الاجمال الاجمال ومما ذكرنا عرفت ان الترديد المذكو بين القيام بأنفسها و القيام بذاته تعالى قبيح انتهى (او) عاطفة على قوله بنفسها (بذاتها تعالى) فيلزم ان يكون ذاته تعالى شبحا للعالم او الاتحاد معه بالحقيقة وكلاهما محالان (كما هو مبسوط) اى مذكور مفصلا (في) الكتاب المسمى باسم هو (الشفاء) ومؤلفه الشيخ (ولم يتعرض) الشيخ في الشفاء (لجوابه) اى لجواب يكون جوابا لسائل يقول أهي قائمة بأنفسها او بذاته تعالى (قال) بعض المحققين جزم الشيخ بالاحتمال الثاني في رسالته في علمه تعالى (بل ردد) اى الشيخ في الشفاء (بين الاحتمالات) الظاهر منها ما فوق الواحد (وقال) الشيخ في الشفاء (انه لا يتجاوز الحق عنها) اى عن لاحتمالات (ولم يعين) اى الشيخ (اى الاحتمالات هو الحق) اى الحقيق بالقبول (وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم) اى الحكماء (مقالة) اى رسالة (قد ضاعت عنا) في بعض اسفارنا (ولم يتفق) اى لم يتيسر لنا (اعادتها وعسى ان يتيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت) حاصله انه لا فرق بين المذهبين فكما يبقى على الحكماء يبقى على المتكلمين يعني انه يرد على المتكلمين ما يرد على الحكماء فلا فرق بينهما (على ما سبق من سياق مذهب المتكلمين يأتي الترديد المذكور) آنفا وهو قوله أهي قائمة بنفسها او بذاته تعالى (بأن الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته تعالى قلت) خلاصته تسليم

الاتيان واختيار الشق الثانى ودفع محذوره (على اصولهم) اى على اصول المتكلمين
من ان الصفات زائدة على ذاته تعالى بخلاف اصول الفلاسفة بحسب هذا الوجود
فان الممكنات ليست علما على اصولهم لان العلم عين الذات عندهم (لا بأس) لما
عرفت من ان التحقيق ان توجد الماهيات بأنفسها فى الاذهان لا بأشباحها
وامثالها وان الاشياء فى الاذهان صور وفى الخارج اعيان (بقيام الممكنات
بحسب الوجود العلمى بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا الوجود) هو التذكير
باعتبار الخبر (العلم وهى) اى الممكنات (فى هذا الوجود متحدة) بصورة وحدانية
فلا يلزم من قيامها بحسب الوجود العلمى بذاته تعالى تكثر صفاته تعالى الحقيقية
ولا قدم الممكنات قوله (ويمكن) الخ جواب ثان عن قوله فان قلت على ماذكرته
باختيار الشق الاول من الترديد المذكور وفاعله اى يمكن قوله (ان يذهب) على
صيغة المجهول فى دفع الترديد من سياق المتكلمين على تحقيقنا فلا يرد انهم
لا يقولون بالحصول (الى الاحتمال الذى ابداه) اى اظهره او اوجده
(بعض المتأخرين وهو على قوشجى كما سبق والشارح الجديد للتجريد مثله
فانه قال فى توجيه كلام القائلين بالوجود الذهنى بالفرق المذكور مجيبا
عما يورد على استدلالهم من انه لو كان الاشياء وجود فى الذهن
لزم ان يكون الذهن حارا باردا مثلا عند حصول الحرارة والبرودة (من الفرق بين
القيام بالعقل والحصول فيه) اى فى العقل فان حصول الشئ فى الذهن لا يوجب
اتصاف الذهن كما ان حصوله ى الشئ فى المكان والزمان لا يوجب اتصافهما بالشئ
الحاصل فيهما (و) الحال انه (قد يقال) هذا تأييد لما قبله ووجدت فى بعض النسخ
ويقال بالنصب عطفا على ان يذهب (ان الممكنات حاصلة فى العقل وليست قائمة به)
اى بالعقل بل قائمة بأنفسها فى هذا الوجود العلمى الصادر عن الواجب تعالى بالايجاب
وعلى هذا يكون موجودة فى نفس الامر بوجود ذهنى فلا يلزم قدم الممكنات لانها
ليست موجودة فى الخارج ولا التكثر فى الصفات لانها عين علمه تعالى ولا الجهل بها
موجود بوجود ذهنى ولا يجرى الترديد قوله (وقدحنا) ليس من قدحت قدحنا
بمعنى طعنا يعنى ليس قد من نفس الكلمة من القدح بل قد حرف التحقيق وحنا فعل
ماضى مفرد على صيغة المجهول اى طعن وعوج بأن هذا اثبات مذهب ثالث بلا دليل
(فى هذا) اى فى هذا الاحتمال وهو ما ابداه بعض المتأخرين بناء (على ماذكرناه
فى بعض تعليقاتنا) اراد به حواشيه على شرح التجريد اى حاشيته القديمة عليه

حيث قال هناك قد صرحوا بقيام الحاصل فى الذهن به فلا يصلح ماذكره الشارح
الجديد توجيها لكلامهم (انما هو) اى الطعن (من حيث انه قد ذكره بعضهم
بطريق الدعوى) حيث سماه تحقيقا يندفع به اشكالات متعددة كما يظهر بالنظر الى
كلامه هناك (و) الحال (لادليل) يعتد به (له) اى لذلك البعض الذى ذكره
(عليه) اى على ذلك الطريق من الدعوى (واما بحسب الاحتمال) اى واما ذكر
الفرق بين القيام بالفعل والحصول فيه بحسب الاحتمال لا بحسب الجزم (فلا قدح
فيه) اى فى ذلك الذكر والذهاب لانا كنا فى هذا المقام فى طريق المنع ومجرد
الاحتمال يكفى فى المنع (وانت خبير بأنه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء
ايضا) اى كما يجرى على مذهب المتكلمين (لم يبعد) لانه يلايم مذهب الفلاسفة
بمجرد ان العالم قائم بأنفسها لكن يرد عليه انهم كما لا يقولون بمحليته تعالى للحوادث
كذا لا يقولون بظرفيته (وحينئذ) اى حين جرى هذا الاحتمال على مذهب
الحكماء (تكون الممكنات موجودة فى علمه الذى هو عين ذاته) اشار بالتوصيف
الى ان المراد بالعلم هو العلم بمعنى مبدأ الادراك لا العلم بمعنى نفس الادراك لان كونه
عين ذاته اختلف فيه المذاهب الثلاثة الماضية فى اول البحث واما كون الاول عين
ذاته فمتفق عليه بين الحكماء (ولا تكون) اى تلك الممكنات (قائمة به) اى بعلمه بل
تكون قائمة بأنفسها كالعكوس الحاصلة فى المرايا غير قائمة بها فان الموجود العلمى
فى الممكنات ليس موجودا خارجيا قائما بذاته بل هو موجود علمى ليس بخارجى غايته
انه قائم بنفسه مثل الوجود الخارجى ولا يلزم تعدد القدماء لانها موجودات علمية
لا خارجية قوله (ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك) اى على الممكنات
الموجودة فى علمه تعالى (والدليل الذى ذكر من طرف الحكماء فى نفيها انما يتوجه
اذا قيل بوجودها فى الخارج) لا اذا قيل بوجودها فى العلم ولا يخفى ان ارجاع ضمير
وجودها الى مطلق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل الافلاطونية والملايم
له ما فى بعض النسخ من قوله ويمكن حمل المثل الافلاطونية بأثبات الامكان لا بسلبه
اشارة الى دفع ما يتوهم انه لو صح ما ذكر لامكن ان يحمل المثل الافلاطونية على
ذلك فما معنى لنفيهم اياها مع قولهم بهذا ووجه الدفع انه لا يمكن حملها على ذلك اذ
الدليل الذى ذكر فى نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجود تلك المثل فى الخارج بخلاف
ما اذا قيل بوجودها فى العلم فدل ذلك على ان المراد هى الصور الموجودة فى الخارج
القائمة بأنفسها لا ما هو الوجود فى العلم على ما صرح به بعض الافاضل بعبارته

(كالايخفى) ذلك (على من له ادنى دراية وهذا) اى القول بكون الممكنات موجودة فى علمه تعالى الذى هو عين ذاته من غير ان تكون قائمة به تعالى (اقرب) اى الى الحق والقبول (مما قيل) فى توجيه كلام الحكماء (ان علمه تعالى) اجمالا (بالممكنات منطو) اى مندرج اندراج المفصل فى المجمل (فى علمه بذاته) فعلمه بها حضورى (لان) علة للانطواء (ذاته على) متعلق بقوله الآتى معلومة قدم عليه وحاصله لان ذاته معلومة له تعالى على تلك الاحوال فى الواقع ومن جملة احوال ذاته كونه مبدأ للممكنات (ماهو عليه) فى حد ذاته (من) بيان لما (الصفات معلومة له تعالى) لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وحاصله هنا العلم بالعلة هو العلم بالمعلول وهو ظاهر (ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب) من الاول والعقل الثانى والفلك الاول على ماهو المشهور (الواقع) صفة الترتيب (فيها) اى (فيعلم انه تعالى (مبدأ لها) اى للممكنات اى الحادثات (فيعلمها) اى فيعلم الواجب تعالى الممكنات (بعلمه) تعالى (بذاته) تعالى الباء متعلق بالعلم (من غير ان يؤدى) اى علمها بعلمه تعالى (الى كثرة فى ذاته وصفاته) تعالى (فانه) علة لنفى التأدية الى كثرة الذات والصفات اى فان الواجب تعالى (يعلمها) اى كالممكنات (اجمالا) اى مجملا (فى ضمن علمه) تعالى (بذاته) تعالى (كما انا نعلم ذاتنا) اى كما ان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم الحضورى المتعلق بذاتها (حيا) اى دراكا فعالا فان الحيوة عند الحكماء كون الذات دراكا فعالا (عالما قادرا والا) اى لو لم يكن النفس عالمة بذلك (لم يكن علمنا بذاتنا) اى لم يكن علم النفس الناطقة بذاتها (على ماهى عليه) من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا ان يقال تلخيص مراده ان علم النفس بذاتها الحضورى الاجمالى الذى هو حالة بسيطة اجمالية عند اشتغالها بأمور خارجية منطو على العلم ببعض صفاتها والا لم يكن عالمة بشئ من الصفات فى تلك الحالة الاجمالية واللازم باطل ضرورة انها عالمة بكون ذاتها حيا عالما قادرا فى جميع الاحوال وان لم تكن عالمة ببعض ماهى عليه من كونها جوهرا او عرضا او غيرها فيندفع معه ان يقال يجوز ان يكون علم النفس بتلك الصفات بعلم آخر مستقل لا فى ضمن علمها بذاتها (وذلك) اى كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل ثابت (لان) اى لاجل ان (كون العلم بالعلة) هى ذاته تعالى (هو) اى ذلك العلم (بعينه) بلا تبدل ولا تغير (العلم بالمعلول) وهو الممكنات (من دون حصول المعلول) اى الممكنات (و) من دون حصول (صورته) اى المعلول اى من غير ان يحصل شئ من ذات المعلول وصورته العلمية فى ذات العلة (مع ان المعلول) اى

الممكنات (مباين) ومخالف بالكلية (للعلة) اى الموجدة لها اى ليس عينها ولا جزؤها ولا صفة حالة فيها قوله (لايخ) اى لايخلو خبر لاسم ان وهو قوله السابق كون العلم (عن) متعلق بلايخلو (كدر) واختلاط بطلان اى ليس بصاف عن البطلان .قال فى شرح المواقف وانما يلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول اذا علم الشئ الذى هو علة وعلم انه علة للشئ الآخر الذى هو المعلول وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول فحينئذ يلزم وجود المعلول انتهى (اذا) اى لان (المعقول) اى المقبول عند العقل (من العلم الاجمالى هو ان يكون العلم) الواحد متعلقا (بالكل دفعة واحدة وينحل) بالنصب عطف على ان يكون اى وان ينحل ذلك العلم (الى العلوم) التفصيلية المتعلقة (بالاجزاء) اى بأجزاء ذلك الكل (و ان (ينفصل) ذلك العلم (اليها) اى الى الاجزاء وذلك الانحلال والانفصال ممكن فيما كان العلم الاجمالى علما حصوليا اجماليا اى صورة واحدة اجمالية تنحل الى صورة تفصيلية لا فيما كان علما حضوريا بذات العلة وذوات المعلولات والالزم انحلال ذلك الواجب الى ذوات الممكنات لكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى وذلك محال قطعا هذا مما نص عليه مولانا الكلنبوى بعبارته وهو نور ونحن من المقتبسين كما هو مسلم عند المنصفين (و ليست المعلولات) اى الممكنات (مما ينحل اليه العلة) اى ذاته تعالى (فذلك) اى ماقيل من الانطواء (يفضى) اى يوصل (الى ان يكون العلم بأحد المتضايفين) وهو ههنا العلة (المشهورين) لان العلة والمعلول متضايفان مشهوران كالاب والابن والاسود والابيض لا كالابوة والبنوة والسواد والبياض فانه ان كان التقابل بين الصفتين كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية وكالسواد والبياض والعلم والجهل يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين كالاب والابن والعلة والمعلول وكالابيض والاسود والعالم والجاهل يسمى مشهوريا فافهم واضبط (هو) اى ذلك العلم (بعينه العلم) بالنصب خبر يكون (بالمتضايف الاخر) وهو ههنا المعلول (ولا يخفى بعده) سواء كان بين المتضايفين علية ومعلولية اولا (فان قلت) حاصل السؤال منع الافضاء وثبوت الفرق بينهما وبين سائر المتضايفات (العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفات) التى لاتكون بينهما علاقة اللزوم يعنى ان العلة والمعلول من جملة المتضايفات يكون العلم بأحدهما سببا للعلم بالآخر لعلاقة اللزوم بينهما وان لم يكن باقى المتضايفات المتباينة التى ليست بينهما علاقة اللزوم كذلك كالاب والابن اذ لايكون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن (قلت) وحاصل الجواب تسليمه وعدم

وورود الافضاء وعدم ثبوت المدعى فالمحذور باق (لوسلم) على صيغة المجهول اى
لانسلم اولا ان العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور ولوسلم (انه) اى العلم
بالعلة سبب العلم بالمعلول (كذلك فلانسلم ان لعلم بها) اى بالعلة (عين العلم بالمعلول)
والاوضح فى التقرير للتفهيم ان يقال لانسلم ان العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول وان كان
ذلك مشهورا فيما بينهم ولوسلم ذلك فلانسلم انه يلزم منه المطلوب وهو العينية بين
العلمين فان السبب ليس عين المسبب (و) الحال ان (المطلوب هنا ذلك) اى العينية
(لانا نريد) فى مدعاكم (ان يتحقق علم الواجب بحيث لايفضى) اى علم الواجب
(الى) وقوع (كثرة فى صفاته) سبحانه وتعالى (وذلك لايحصل بمجرد الاستلزام)
لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة يعنى لايحصل ذلك بمجرد كونه سببا مستلزما
للعلم بالممكنات بل لابد من ان يكون عينه حتى يتم حديث الانطواء لان الاستلزام بمعنى
امتناع الانفكاك اعم من العينية اذ الشئ كما يستلزم نفسه يستلزم غيره فافهم قوله
(واعلم) الخ عود الى الدليل المذكور على الانطواء ليبطله بدليل آخر كذا قال
بعض الافاضل (انهم) اى ان الحكماء (ذكروا ان علم الواجب بغيره) اى بغير
الواجب (منطو) اى مندرج (فى علمه) اى فى علم الواجب (بذاته) اى بذات
الواجب (وما) نافية (بينوا) اى الحكماء (كيفية الانطواء) يعنى ما فصلوا ان علم
الواجب بغيره كيف اندرج فى ان يعلم الواجب ذاته الاحدية (الا) بينوه (بأن قالوا)
اى الحكماء (ان ذاته تعالى للعلة للممكنات) اى الوجود الحادثات (وعلمه تعالى بذاته
على ماهى عليه) اى على الاحوال التى ذاته على تلك الاحوال فى الواقع (منطو
على علمه بالممكنات) فعلمه بها حضورى لان علمه تعالى بذاته حضورى والعلم
المنطوى فى الحضورى لايكون الاحضوريا هذا مراده ولايبعد من هذا ما قيل ان حاصل
هذا الدليل علم الواجب منطو على العلم بالغير لان الواجب علة للغير والعلم بالعلة منطو على
العلم بالمعلول (اذ من جلة احوال ذاته تعالى كونه) تعالى (مبدألها) اى للممكنات
(فيتضمن علمه بذاته) اى يحصل فى ضمن علمه تعالى بذاته تعالى (علمه) تعالى اى ان يعلم
تعالى (بها) اى بالممكنات الحادثات (و) لكن (هذا) الدعوى والدليل (مما) اى
من قبيل ما (لايقنع به ذو فطانة) تامة وذكاوة كاملة (لان تلك الممكنات مباينة
للواجب تعالى) من كل وجه بحيث لايحتاج الى دليل (وحضور احد المتباينين
لاينطوى) ولايندرج (فى حضور الآخر) كما قيل الضدان لايجتمعان وايضا
يلزم حينئذ فى علم العقول بالواجب العلم بجميع الممكنات بناء على الانطواء مع انهم

قالوا العلم بالعلة يستلزم علمه بالمعلول (ولو فرض) على بناء المفعول (بينهما) اى بين المتباينين (اى) بتشديد الياء نائب الفاعل لفرض (نسبة) بالجر والتنوين (من عاية وغيرها) اى غير العلية من النسب (ولو صح ماذكروه) من الدليل المذكور على الانطواء (لكفى) من غير حاجة الى كونه تعالى علة لها اى يكفى دليل آخر على المطلب ايضا لكن لا يمكن اقامة هذا الدليل على هذا المطلب وهو ان يقال ان من جملة احواله) تعالى (كونه) سبحانه (وتعالى مغاير اللممكنات) فى الذات والصفات (وهو) اى الواجب تعالى (يعلم ذاته) بالعلم الحضورى (مع جميع احواله) سلبية وثبوتية (فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ماسواه) وهو محال لانه يلزم ان يكون كل شئ عالما بما هو غيره وهو محال ضرورة وابطله بعضهم بقوله وهو باطل لانه يلزم عدم المغايرة على تقدير وجودها لان اتحاد العلمين يقتضى اتحاد المعلومين كما لا يخفى (ثم انهم) عطف على قوله ولو صح ماذكروه ثم ان المتكلمين المحققين الموافقين للحكماء وهذا دليل آخر على بطلان الانطواء كما يشير به قوله الآتى ومن البين فتأمل ويؤيده ماقال بعض الافاضل من انه يحتمل ان يكون ايرادا آخر على ماقيل من ان علمه تعالى بغيره منطو فى علمه ت. الى بذاته وحاصله ان علمه تعالى بالأشياء حضورى والمعلوم فى العلم الحضورى هو الصورة العينية وهى فرع الوجود الخارجى فا ا لم يكن للموجودات وجود خارجى فى الازل فلا يكون بها صورة عينية فيه ايضا فلا يتصور كون علمه تعالى بها حضوريا الذى هو الصورة العينية والصورة العينية للواجب لا يكون علما حضوريا للموجودات والالكان وجود الواجب عين وجوداتها وهو ضرورى البطلان وملخصه انه على تقدير الانطواء احد الامرين لازم اما كون وجوداتها الخارجية ازلية واما كون وجود الواجب غير وجوداتها وكلاهما باطل وخلاصة الملخص انه لا نسلم ان الصورة العينية فرع الوجود الخارجى لجواز ان يكون للموجودات فى الازل صور عينية ويكون لها اعتباران فهى باعتبار كونها علم الله تعالى الخ هذا ويحتمل ان يكون اشارة الى مايرد على القول بان علمه تعالى حضورى لاحصولى انتهى وقيل انه لا يخفى ان هذا اى قوله آنفا اشارة الى مايرد الخ انما يصير ردا على القائلين بالانطواء لو ثبت بالنقل الصحيح انهم قائلون بأن علمه تعالى حضورى لاحصولى فافهم (ذكروا) اى المتكلمون (ان علمه تعالى) مطلقا سواء بذاته او بغيره (حضورى و) الحال ان (المعلول فى العلم الحضورى هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون) هناك اى فى العلم الحضورى (صورة اخرى) غير الصورة الخارجية هذا اى قوله والمعلوم الخ ليس من

(المذكور)

المذكور بل من كلام الشارح (فلابد ان يكون للمعلوم وجود فى الخارج) فيلزم ازليته والافيلزم عدم ازلية العلم فتأمل (حتى يكون الصورة العينية) للممكنات (بعينها هى العلمية) وفيه ان وجود العلة لوكان عين وجود المعلول لكان صورة العلة عين صورة المعلول لامنطوية فتدبر قوله (ومن البين) جواب سؤال مقدر فكأن قائلا يقول يجوز ان يكون وجود العلة بعينه وجود المعلول ويكون صورتها العينية منطويا على صورته العينية فيكفى فى حضور المعلول عندها صورتها العينية فلايكون محتاجه فيه الى وجود آخر فقال ومن البين (ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى تكون صورتها) اى صورة العلة (العينية بعينها هى الصورة العلمية) الضميران راجعان الى الصورة (فالمخلص لهم) اى للحكماء (من ذلك) من السؤال الثانى (ان يلتجاوا الى ماذكرناه سابقا) بقولنا والقول بأن هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه تعالى بالايجاب الى قولنا فان الصورة العلمية هى بعينها الصورة الخارجية فى العلم الحضورى (من ان تلك المعلولات معقولة) اى معلومة (بذواتها) اى من غير احتياج الى صورة مستأنفة فعلومة (وهى) اى تلك المعلولات (باعتبار كونها علما لله تعالى متقدمة عليها) اى على المعلولات فلايلزم ازلية الحوادث (باعتبار كونها موجودات خارجية وهى) اى تلك المعلولات الخ اشارة الى دفع الاعتراض بقوله فان قلت هذا فلايلزم الايجاب فى غير الصفات (باعتبار كونها علما منسوبة اليه) سبحانه (وتعالى بالايجاب) فيكون الواجب موجبا بالنسبة الى الوجود العلمى (لانها اى لان تلك المعلولات (بذلك الاعتبار) اى باعتبار كونها علما (ليس مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجى منسوبة اليه بالاختيار) فيكون الواجب مختارا بالنسبة الى الوجود الخارجى (لانها مسبوقة بالعلم يغايرها بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه) اى عن العلم (وفيه) الوا وحالية مربوطة بقوله فالمخلص والضمير المجرور راجع الى ماذكره سابقا فالمعنى فيماذكرناه سابقا (ماشرنا اليه سابقا) وهو قوله والقول بأن هذا الوجود الخارجى باعتبا انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف لايرتضيه الفطرة السليمة (هذا مارأيناذكره) ليس معناه ان الغير ذكره وانا رأيت ذكره اى الغير ولست انا بذاكره بل معناه هذا مارأينا من الرأى لامن الرؤية اى نسبنا ذكره (فى هذا المقام اى فى مبحث علم الله تعالى قيل ولاخفاء فى ان اللايق المناسب ان يذكر هذا بعد قوله فان قلت

علم الواجب حصوری الخ فایراده قبله لیس علی ما ینبغی انتهی (ولنافی تحقیق مذهبهم) ای الحکماء (کلام آخر یعلو عن طرز) وفی نسخة عن طور ای عن اسلوب (علم الکلام) فان علم الکلام لابدان یکون مشحونا بالدلائل النقلیة لیعتدبها فی العقاید وایراد الدلائل العقلیة الطویلة لایعتد بها الا لمجرد الاسکات والالزم سیما اذا کانت فی غایة الطول رسالة منفردة (وسنأتی علیها) وفی نسخة علیه وهو الاولی بمعنی علی ذلک الکلام (فی رسالة مفردة) بمعنی مستقلة ای بمعنی ممتازة عن الغیر فی التحقیق والتدقیق بتوفیق الموفق الذی هو خیر الرفیق فلذا قال (ان وفقنا الله المنعام) بکسر المیم ای المبالغ فی الاحسان والانعام قوله (فان قلت) الخ قال بعض الافاضل الظاهر ان هذا ای قوله فان قلت الخ نقض علی دلیلهم علی بطلان الانطواء المفهوم من قوله ثم انهم ذکروا ان علمه تعالی حضوری الخ فان تلخیصه هو ان ماذکرتموه فی بطلان الانطواء باطل فان علمه تعالی حضوری هذا وقد یقال انه مجرد تحقیق ومعارضة علی استدلالهم علی ان علمه تعالی حضوری علی مافهم من قوله ثم انهم ذکروا ونقض له والامر الیک والسلام علیک ونرجو رجاء الخیر لذلک انتهی اقول اخطارا لسامع ماسیأتی انک لاتظنن ان علمه تعالی بذاته غیر حضوری بل ذلک حضوری دون الحصولی ولکنه یرد علیه ماسیأتی بقوله (فان علم الواجب تعالی) ای لنفسه کما فی نسخة (حضوری) لاحصولی (وحضور الشیء عند نفسه) ای عند نفس ذلک الشیء (یستلزم المغایرة بین الشیء ونفسه) ای وبین نفس ذلک الشیء قوله (والتغایر الاعتباری) کانه یقال ذاته من حیث انها مبدأ الانکشاف عالم ومن حیث تعلق الانکشاف معلوم فحصل التغایر الاعتباری وهو جائز انما قال والتغایر الاعتباری اذ الحقیقی لیس بممکن فیکون اعتباریا (یستلزم) جملته خبر المبتدأ اعنی والتغایر (ان لایکون) مفعول یستلزم (ذات) اسم لایکون (الواجب من حیث هی) ای ذاته من غیر اعتبار قید زائد (عالما) بالنصب خبر لایکون (بنفسه بل یکون مع اعتبار قید) فیکون القید فی جانب العالم مع ان الحکماء یقولون انه تعالی واحد حقیقی لاتعدد فیه بالذات ولاباعتبار وقیل ذلک القید ککونه صالحا للعالمیة ان اخذ فی جانب العالم وککونه صالحا للمعلومیة ان اخذ فی جانب المعلوم اوکلاهما ان اخذ فی جانبین عالما بذاته (من حیث هی) فیلزم الاحتیاج فی العلم بنفسه الی قید زائد علیه وهو محال (اویکون من حیث هی عالما بذاته مع قید آخر) فیکون القید فی جانب المعلوم (والتفسیر) وفی نسخة والتعبیر

قوله لاتظنن دون لاتظن علی الاصل والجواز فافهم منه

الخ جواب سؤال مقدر فكأنه قيل لم لايجوز ان يكون الحضور بمعنى عدم الغيبة وهو لايستلزم المغايرة كالحضور فقال والتفسير اى تفسير الحضور (بعدم الغيبة لايجدى) بضم الياء من الاجداء بكسر الهمزة بمعنى اعطاء العطية فلايخفى مافيه من الاستعارة (نفعا) فى دفع استلزامه المغايرة (لانه) اى لان عدم الغيبة ايضا (نسبة) ومطلق النسبة سواء كان ايجابية اوسلبية تقتضى الطرفين (قلت) هذا تصحيح للجواب الاخير وهو منع للملازمة الثانية راجع الى منع زيادة القيد (عدم الغيبة نفى النسبة ونفى النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية) عطف تفسير للوحدة (فلا يستدعى المغايرة) يعنى ان غيبة الشئ عن الشئ نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع (وايضا) هذا تصحيح للجواب الاول وهو منع للملازمة الاولى اى لانسلم اولا المغايرة ولو سلمنا فلامحذور فيها وحاصله ان التغاير الاعتبارى جائز (لامحذور فى ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بالذات من حيث هى لان الذات مع القيد) وهو الصلاحية (متحدة فى الوجود مع الذات من حيث هى) فخلاصة ما اخذنا من بحث العلم ان الله تعالى عالم بذاته وبغيره وعلمه تعالى حضورى وازلى وتفصيلى على مذهب اهل السنة والجماعة لان الذهاب الى خلاف ماذكر مستلزم للمحاذير اللهم ارنا الحق حقا فارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا فارزقنا اجتنابه قوله ﴿ قادر ﴾ خبر بعد الخبر للمبتداء اعنى قوله فهو اذ الخبر الاول عالم و ﴿على﴾ متعلق بقادر ﴿ جميع الممكنات ﴾ واعلم ان مراد المصنف من الممكنات ماليس بقديم على ماصرح به الكلنبوى فيما بعد اى فى حاشية قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان دفع به السؤال بلزوم مقدورية الصفات

• ثم اعلم انه فيه بحثان اى فى قوله قادر الخ بحثان الاول انه قادر والثانى عموم قدرته

• قال السيد السند فى شرح المواقف اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكر الفلاسفة القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما

ومقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم والثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارى انتهى فلايكون المعنى الثانى مخصوصا بالحكماء قال الكلنبوى انمايكون مخصوصا بهم بضميمة قولهم لكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة ويفعل وعند عدم تمام الاستعداد لايشاء بالضرورة ولايفعل انتهى قال الشارح (باتفاق المتكلمين) اى جمهور المتكلمين المحققين والافالمعتزلة مع انهم من المتكلمين منهم من زعم انه تعالى لايقدر على خلق القبح والجهل وهو النظام وزعم البلخى انه لايقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيراً (والحكماء) ان قيل انه تعالى عندهم اى عند الحكماء واحد حقيقى لايصدر عنه الا الواحد الذى هو المعلول الاول قلت ان الشارح قادح فيه بأن لكل صادر عنه تعالى بشروط فى تحقيق مذهبهم كما سبق فلذا قال باتفاق وانت تعلم ان مراد المصنف اجمع السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة على انه قادر الخ (لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة) اى مبدأ صحة (الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه) تعالى (بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل) يعنى عبارة عن هذا الكلام المقيد بقوله ومقدم الشرطية الخ فيرد ان المتكلمين ايضا قائلون بقوله ان شاء فعل الخ (ومقدم) وهو قوله ان شاء (الشرطية الاولى) وهى مجموع قوله ان شاء فعل (بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع) اى لازم الوقوع لذاته (ومقدم) وهو قوله وان لم يشاء (الشرطية الثانية) وهى مجموع قوله وان لم يشأ لم يفعل (بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع) اى لازم الانتفاء لذاته تعالى بمعنى يمتنع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارى سبحانه فلذا قال بعض الافاضل فمقدم الشرطية الاولى واجب الحصول ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الحصول عند الحكماء واما عند المتكلمين فكلاهما جائز الحصول والشرطيتان صادقتان عند الكل قوله وصدق الشرطية الخ اشارة الى دفع مايتوهم ان كون القدرة عبارة عن المعنى المذكور ينافى امتناع مقدم الشرطية الثانية فانه حينئذ لايكون صادقا فلايكون الشرطية ايضا صادقة لان صدق الشرطية انمايكون بصدق طرفيها فقال (وصدق الشرطية لايستلزم صدق طرفيها ولاينافى كذبهما) اى صدق الشرطية لاينافى كذب طرفيها فانها قد تصدق مع كذب طرفيها اومع كذب احد طرفيها فان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله اى غير الله لفسدتا اى لو وجد فى الارض والسماء آلهة غير الله تعالى لفسدت الارض والسماء قضية شرطية صادقة ومع ان قوله لو كان فيهما آلهة كاذب يعنى اذا حذف لو الفرضية يبقى كان فيهما آلهة وهو غير صادق ابدا يعنى كاذب دائما

(وكذا)

وكذاقولناانكان زيدحمارا كان ناهقا (ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير) اى بسبب كونه عالما لكون الفعل هوالجود والفيض وبسبب كون العالم خيرا محضا (لاينافى الاختيار) قال فى شرح الجديد على التجريد قوله ودوام الفعل الخ ولايخفى ان بين دوام الفعل وامتناع الترك تلازما وفى قوله بسبب الغير تنازع والمراد بالغير دوام المشية المتعلقة بالفعل بسبب علمه ان الوجود خير محض وان العدم شر محض كما هو المقدمة المسلمة عند الحكماء والالم يصحوها ببرهان بل اكتفوا فيهما باستقراء غير تام انتهى فاراد الشارح بالاتيان بالنظير فقال (كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض) بضم الياء وسكون الغين وكسر الميم من الاغماض (عينيه كلما قرب) على صيغة المجهول من التقريب (ابرة) نائب الفاعل لقرب (بقصد الغمز) بها (فيهما) اى فى عينيه (من غير تخلف) محتمل تعلق من الى يغمض اوالى قرب فافهم (مع انه) اى ذلك العاقل (انما يغمضها) اى عينيه (بالاختيار) لابالايجاب والاجبار (وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك) اى ترك الاغماض (لاينافى الاختيار) اى اختياره يعنى اختيار العاقل • قال الامام حجة الاسلام الاغماض المذكور ملحق بالافعال الطبيعية فى كونه ضروريا كغرق وفى نسخة كخرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر فى الافعال الطبيعية ولقائل ان يقول فيه نظر لان حركة الجفنتين عند الاغماض ليست حركة طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثقيلة نحو المركز بل هى حركة ارادية بتمديد الاعصاب وتحريك العضلات قطعا وكون التحريك عند قصد الغمز مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لاينفى توسط الارادة ولتحقيق كون تلك الحركة ارادية شرطوا كون المغمض عاقلا وقت الغمز كذا فى الكلنبوية (فاظنك) اى واذا كان حال العبد العاقل هكذا فماظنك (بمن يكون علمه) بضرر الترك (عين ذاته) لازائدا عليه كالمغمض والجواد المحسن فيكون امتناع تركه اشد من امتناع تركهما (فهو تعالى قادر على جميع الممكنات) موجودة كانت اومعدومة اى اذا عرفت معنى القدرة عند المتكلمين ممتازا عن معنى القدرة عند الحكماء فنقول مدعى المصنف من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ثابت بادلة ثلاثة مؤيدة بالشرع الشريف (لان المقتضى) اسم الفاعل (لقدرته تعالى (هو الذات) اى ذاته تعالى لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته (والمصحح) اسم فاعل (للمقدورية هو الامكان) لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء • قال بعض الافاضل عقيب قول

الاولى كخرق منه

هو الامكان يلزمه قدورية الصفات لانها ممكنة والجواب اما بأنه لا بأس فى القول بعدم زيادة الصفات كما سبق من الشارح واما بان الشارح لعله اراد بالامكان المصحح الامكان مع قيد الحدوث ويؤيده ان مراد المصنف من الممكنات ماليس بقديم (فاذا ثبت قدرته) اى المثبتة له تعالى فى ضمن اثبات صفات الكمال له تعالى عند قول المصنف فيما سبق متصف بجميع صفات الكمال حيث نقل الاتفاق من الحكماء والمتكلمين على كونه تعالى قادرا مريدا متكلما وكذا فى سائر الصفات (فى البعض ثبت فى الكل وكذا فى المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشاعرة على شمول القدرة فافهم (ولان الامكان) عطف على قوله لان المقتضى اى لان الامكان الذى هو علة للاحتياج الى الفاعل (مشترك بين) جميع (الممكنات) بلا استثناء شئ منها (ولا بد للممكن) لو اوحالية (على تقدير وجوده) الضمير راجع الى الممكن (من الانتهاء) اى من ان ينتهى ويستند ذلك الممكن (الى الواجب وقد ثبت) فى موضعه (انه) اى الواجب (فاعل بالاختيار) وينبغى ان يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع ماسوى الله تعالى وصفاته العلية حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر عنه البعض الآخر بالاختيار وذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما وهو مناف لحدوث العالم قاله الخلخالى رحمه الملك العالى أقول كون الامكان علة للاحتياج هو مذهب القدماء كما فى شرح المواقف وهو مختار الطرسوسى كما فى نموذجه * وقال المصنف فى المواقف قال المتكلمون المحوج هو الحدوث وقيل هو الامكان مع الحدوث وقيل هو الامكان بشرط الحدوث انتهى ظاهره اختيار الحدوث فافهم (فيكون) اى الفاعل الواجب (قادرا عليه) اى على الممكن (ولان) عطف على القريب اوالعبد (العجز عن البعض نقص) محض (وهو) اى العجز اوالنقص (على الله محال) وانما قدم الظرف اى قوله على الله ليفيد الحصر اذ لا يخلو غيره تعالى عن العجز والنقص بالنسبة اليه سبحانه وتعالى فانحصرت القدرة التامة الكاملة المباينة للعجز من كل وجه الى الله تعالى فلذا قال (مع ان النصوص) القرآنية (ناطقة بعموم القدرة) الالهية وشمولها ومثالها اى النصوص من الجملة كائن (كقوله سبحانه وتعالى وهو على كل شئ قدير) فان قيل فعلى هذا يكون القائل المفروض عاما مع كونه مجهولا ولكن وجد فى بعض النسخ قيل مجردا عن اداة الشرط فحينئذ يراد بقائله العلامة التفتازانى فافهم (الاولى فى) اثبات هذا المطلب) وهو شمول القدرة (بل فى سائر المطالب التى لا يتوقف

ارسال الرسول عليها) اى على تلك المطالب كالسمع والبصر والتوحيد واما توقف الكلام على ارسال الرسل ففيه خلاف والحق عدم التوقف واما وجود الصانع وعلمه وقدرته فمما يتوقف ثبوت الارسال عليه * قال بعض الافاضل وما يتوقف عليه ارسال الرسل هو كون الواجب موجودا قادرا عالما مريدا ومرسلا للرسل ومصدقا لهم كما قال به السيلكوتى فى حاشية الخيالى فى الديباجة اقول ومما يتوقف هو عليه كون الواجب حيا ومتكلما اذ المقصود منه اى من الارسال تبليغهم كلام الله تعالى ومنه ايضا كونه مكونا اذ الرسل كائنون بتكوينه انتهى (ان تمسك بالدلائل السمعية) حتى يكون تلك المطالب معتدة لكونها مأخودة من الشرع ومثبتة به وسالمة عن المنع والنقض فان قلت الدلائل العقلية يفيد اليقين والسمعيات يفيد الظن فما ذكر ليس بأولى بل الاولى هو العكس * قلت وجه الاولوية ان العقايد انما تعتد بها اذا كانت مأخودة من الشرع فالانسب اثباتها بالسمعيات اشعارا بأنها مأخوذ من الشرع الشريف * قلت حاصله لانسلم الاولوية بل لايجوز التمسك فى المطلب بالسمعيات (كون شمول القدرة مما لايتوقف ارسال الرسول عليه بحسب نفس الامر) مع قطع النظر عن العلم به اى بالارسال (مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى) اى قدرته على الارسال فقط (فى صدور الارسال منه) تعالى (لكن اثبات ارسال الرسول) اى التصديق به يعنى العلم بالارسال (يتوقف على اثبات شمول القدرة) يعنى ان اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات الارسال عند الامة بالمعجزة ولايكفى ثبوت الارسال فى الواقع واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم و الارادة ينتج من قياس المساواة ان اثبات حكم فى الواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات شمول هذه الصفات فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لزم الدور والمصادرة والتفصيل فى الكلنبوى (اذ طريق اثباته) اى ارسال الرسل (ان المعجزة فعل الله) لافعل غيره من الرسول وغيره (خارقا للعادة) اذ العادة لاتدل على الارسال (و) الحال (قد صدر عنه) اى عن الله تعالى (حال دعوى النبوة) اى حال دعوى النبي النبوة (واذا خالف الفاعل المختار عادته) بالنصب مفعول خالف مثلا كان عادة الله ان يخلق القطع فى السكين والاحراق فى النار والبرودة والتبريد فى الثلج والجمد (حين) اى وقت (استدعاء) اى طلب (النبي عليه السلام تصديقه) على طريق اضافة المصدر الى الفاعل اى تصديق الفاعل المختار اياه (بأمر يخالف)

اى بخلق امر يخالف (عادته) اى عادة الفاعل المختار (دل ذلك الامر على تصديقه) اى الفاعل المختار اياه (قطعا) قال الكلنبوى يشير الشارح بالالفاظ المذكورة الى تمثيلهم بأن السلطان المحتجب عن الرعية لو ارسل وزيره اليهم بحكم فكذبوه اى الوزير فادعى الوزير اثبات مدعاه بأمر خارق يصدر عن السلطان باستدعائه فتوجه الوزير نحو السلطان بمرأى منهم واستدعى عنه اى عن السلطان تصديقه فى دعواه بأمر خارق ففعل السلطان فعلا خارقا لعادته وشاهدوه فان ذلك الفعل الخارق نازل منزلة التصديق القولى بأن يقول ارسلته اليكم بذلك الحكم بخلاف ما اذا فعله غير السلطان فى ذلك الوقت فانه لا يدل على تصديق السلطان ذلك الوزير فلابد ان يكون الفعل الخارق فعلا للمرسل بكسر السين لكن المعتزلة جوزوا ان تكون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه تعالى كما فى شرح المقاصد ويؤيدهم ان تصديق الوزير حاصل فيما اشار السلطان الى خادم يقوم بين يديه ففعله ذلك الخادم فقد ظهر ان النبى فى قوله حين استدعاء النبى لغوى بمعنى المخبر ليشمل الوزير ولك ان تحمل على الاصطلاحى وتستفيد الاشارة الى تمثيلهم من مجرد عموم الفاعل المختار (وهذا) اى الاثبات بهذا الطريق (متوقف على اثبات كونه) اى المعجزة (فعلا له وكونه فعلا يثبت) على طريق المجهول من الافعال (بشمول القدرة) قالوا لدلالة المعجزة على صدق النبى عليه السلام سبعة شروط * الاول كونها فعلا له تعالى او تركه * والثانى ان يكون خارقا للعادة * والثالث ان يتعذر معارضته * والرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة * والخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على تصديقه * والسادس ان لا يكون ما اظهره مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فنطق بتكذيبه لم يدل على تصديقه بخلاف ما اذا احيى فاعلا مختارا فكذبه بعد الاحياء * والسابع ان يكون مقارنا لدعوى النبوة او متأخرا عنها لا متقدما عليها فان المتقدم لا يدل على تصديقه ويسمى ارهاصا (اذ لا دليل لنا) اى لمعشر العقلاء المكلفين على ان خصوصية المعجزة) اى المعجزة الخاصة المشهودة (فعل الله ومقدوره) سوى شمول قدرته تعالى على جميع الممكنات وعلمه لجميع المعلومات وارادته لجميع الكائنات قوله (وان زعمه المعتزلة) اشارة الى دفع سؤال مقدر بأن يقال عدم الدليل مم وقد ذهب المعتزلة الى وجوده بأن قالوا له دليل يدل عليه وحاصل الدفع ان الحكم بوجوده اى الدليل تحكم وزعم فاسد (واحتمال وجوده) اى الدليل (لا يجدى)

مرمعناه (نفعا) مفعول لايجدى لان الكلام الاول تحقيق (فلايتم ماقيل الاولى فى اثبات هذا المطلب) اى قادر على جميع الممكنات (بل فى سائر المطالب التى لايتوقف ارسال الرسل عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية) قال الخيالى واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقايد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتد بها انتهى وقال الكابنوى هذا عند الاشاعرة ورضيه الشارح حيث قال قبيل قول المصنف وعلى ان للعالم صانعا كما قيل ان العقايد يجب ان تتلقى من الشرع ليعتد بها انتهى لعل وجه التمريض ان هذا الوجوب فى عقايد لايتوقف عليها ثبوت الشرع فتأمل قوله (فيستدل) من ثمة قيل (على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير) ويستدل (على شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شئ عليم) لان كلمة كل فى كلا الآيتين مضافة الى شئ الذى هو النكرة فتفيد العموم والاحاطة كما لايخفى وامثاله من السمع والبصر ثم قال المصنف ﴿ مريد لجميع الكائنات ﴾ فان قلت هل القدرة مقدمة على الارادة او مؤخرة عنها قلت اعلم ان ذات القدرة مقدمة على الارادة فان تخصيص احد المقدورين انما يكون بعد صحة الفعل والترك فلذا اخرت الارادة واما من حيث التعلق فهى مؤخرة عن الارادة ولذا قالوا ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فافهم وههنا ثلاث مقامات اثبات نفس الارادة واثبات قدمها واثبات شمولها وانما قال مريد لجميع الكائنات لانه غير مريد لما لايكون فكل كائن مراد له وماليس بكائن ليس بمراد له والكائنات بمعنى الحادثات فلا يتناول الذات المقدس وصفاته العليا فلذا قال بعض الافاضل ذهب الاشاعرة الى ان كل مايدخل فى الوجود فهو بارادته تعالى بلاواسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها او الصفات القائمة بغيرها من افعال العباد وطاعاتها ومعاصيها ويقولون ان ارادة الله تعالى متعلق بكل كائن على ما اشتهر بين الناس ان كل ماوقع ومايوقع فهو بقضاء الله تعالى وقدرته وروى مرفوعا عن النبى عليه السلام ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن انتهى اقول لك تنبيها على ان كل مقام يذكر فيها الاشاعرة ليس ذلك احترازا عن الماتريدية يعنى لاتظنن ان كل ماذهب اليه الاشاعرة فالماتريدية على خلافه بل الماتريدية مع الاشاعرة فيه الافى بعض المحل من الفروع وانما يقول الشارح كذلك لكونه من الاشاعرة فحينئذ يكون مراده من ذكر الاشاعرة اهل الحق وهم الماتريدية والاشاعرة فافهم قال الشارح الارادة صفة) حقيقية هذا رد للضرار (مغايرة للعلم والقدرة) وهذا رد للفلاسفة والكعبى ومحققى المعتزلة يعنى ان صفة الارادة من بين صفات الله الثبوتية صفة مستقلة وكذا

العلم صفة برأسها وكذا القدرة صفة مستقلة وحدها لان اللازم من العلم الانكشاف ولازم القدرة صحة الفعل والترك ولازم الارادة التخصيص واختلاف اللازم يدل على اختلاف الملزوم وتلك الصفة يعنى صفة الارادة (توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع) اى نفس الامر لا الوجود الخارجى اذ قد تخصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شئ من المعدوم موجودا خارجيا كما صرح به الكلنبوى بعبارته فى طلب المخصص المرجح كما قال العلامة الثانى هى اى الارادة والمشية عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع (قالوا) استدلالا على مغايرة الارادة للعلم والقدرة (نسبة الضدين) مثل الخيرات والايمان والمعاصى والكفر والقيام والقعود والوجود والعدم (الى القدرة) وكذا الى العلم (سواء) فليست هى مخصصة مرجحة قال الكلنبوى هذا اى قوله نسبة الضدين الخ هو دليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفات المغايرة للعلم والقدرة انتهى (اذ) بيان علة كون نسبة الضدين الى القدرة سواء (كما يمكن ان يقع) ويوجد (بقدرته تعالى) احد الضدين كالسواد فى الاسود مثلا (يمكن ان) يوجد و(يقع بها) اى بقدرته تعالى (الضد الآخر) وهو البياض (ونسبة كل) منهما اى من الضدين (الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع) احد الضدين (فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده) لئلا يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح لانه محال (فلا بد من مخصص يرجح احدهما) اى احد الضدين (على) الضد (الآخر ويعين) اى ذلك المخصص (له) اى لاحد الضدين (وقتا دون سائر الاوقات) مثل امس دون الغد او الغد دون امس او النهار دون الليل مثلا (وهذا المخصص هو الارادة) دون القدرة لاستواء نسبتها اليها والى الاوقات كلها ودون العلم لانه تبع الوقوع اى العلم بوقوع شئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظلة وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذا هو امر ثالث مغاير للحيوة والسمع والبصر والكلام اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص قطعا وهو المط (وهى) اى الارادة (قديمة اذ لو كانت) الارادة (حادثة) ولم تكن قديمة (لزم) منه (كونه) سبحانه (وتعالى محلا للحوادث) وهو محال مستلزم لخلو الواجب عن صفة الكمالية فى الازل (وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى) لان كل حادث مسبوق بالعلم والارادة (ويتسلسل) فى الارادات الحقيقية الحادثة مجتمعة او متعاقبة والكل محال قوله

(وهى) الخ شروع فى بيان الاستدلال على مدعى المصنف بأنه تعالى موجد لكل مايوجد فى الاستقبال بالنسبة الى الازل وحاصل الاستدلال كلما كان الواجب تعالى موجدا لكل مايوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادته تعالى شاملة بحسب التعلق بجميع الكائنات لكن المقدم حق وكذا التالى فلذا قال وهى اى الارادة (شاملة بجميع الكائنات) اى الموجودات الحادثة (لانه تعالى موجد لكل مايوجد) فى الاستقبال (من الممكنات لما سبق من شمول القدرة) لكل الممكنات (وكونه) اى ومن كونه تعالى (فاعلا) فيما فعل (بالاختيار) اى بالقدرة التى هى بمعنى صحة الفعل والترك قيل ان التقريب غير تام اذ شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار لايستلزم كونه تعالى موجدا لكل مايوجد لجواز ان يكون قادرا على ايجاد الكل لكن يفوض ايجاد البعض الى غيره فالوجه ان يقال فى التعليل لما سبق من انه لاخالق سواه ومن انه قادر على كل الممكنات وفاعل بالاختيار فتأمل (فيكون) سبحانه وتعالى (مريدا لها)اى للكائنات (لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل) كما سبق من انه ان الايجاد بالاختيار يتوقف على العلم والارادة (ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية) لعل الشر اعم من الاخيرين ولذا اقتصر عليهما فى الدليل الثالث للمعتزلة (فيكون) الله تعالى (مريدا لها) اى للشر والكفر والمعصية ولكن لايرضى بها كما هو مصرح فى محله (خلافا للمعتزلة) فانهم ذهبوا الى انه تعالى مريد لما امر به من الخيرات والطاعات من الايمان ولايريد لما يضاده من الشر والمعاصى والكفر (واستدلوا) اى المعتزلة على ذهابهم (بوجوه) اربعة الوجه (الاول) منها (ان الشرور والمعاصى غير مأمور بها) بالنصوص (فلا تكون مرادة) وفيه قياس اقترانى تقريره هكذا الشرور والمعاصى غير مأمور بها ومايكون غير مأمور بها فلايكون مرادا ينتج الشرور والمعاصى لاتكون مرادة فيكون القياس مذكور الصغرى ومطوى الكبرى قوله (اذ الارارة)اى كل ارادة (مدلول الامر اولازمة له) اما دليل الملازمة اودليل الحكم قال بعض الافاضل وهو اى قوله اذ الارادة الخ كما ذهب اليه الكعبى من المعتزلة من ان ارادة الواجب لغيره الامر به اولازمة له اى لمدلول الامر كما ذهب اليه غيره ولام الارادة للاستغراق وقيل فى قوله اولازمة له ان الاولى اوملزومة له بحمل اللام على اللازم المساوى ليصح الاستدلال (و) الوجه (الثانى) منها (لوكانت الشرور والمعاصى مرادة لوجب الرضاء بها) من العباد (لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب) على العباد هذا بيان

للملازمة (و) الحال ان (الرضاء بالكفر كفر) هذا اشارة الى دليل بطلان التالى وتقرير الدليل لوكانت مرادة اوجب على الكفرة والعصاة رضاءهم بكفرانفسهم وعصيانهم ووجب ايضا على المسلمين والمطيعين رضاءهم بكفرهم وعصيانهم مع الاستحسان واللازم باطل اماالملازمة فلانهما لوكانت مرادة كانت بقضاء الله تعالى والرضاء بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان اللازم رضاء الشخص بكفر نفسه كفر مطلقا او بكفر غيره مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضاء بكفر الغير بدون الاستحسان فليس بكفر على ماصرح به مولانا الكلنبوى بعبارته (و) الوجه (الثالث) منها (لوكانت) الشرور والمعاصى (مرادة لكان الكافر) اى العبد الكافر (والعاصى) اى العبد العاصى مطيعا بكفره اى بسبب كفره (ومعصيته لان الاطاعة تحصيل) بالرفع خبر ان (مراد المطاع) وهو الله تعالى فلذا قال الاصفهانى فاذا كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره حصل مراد الله تعالى فيكون مطيعا له تعالى بكفره اياه (و) الوجه (الرابع) منها قوله تعالى ولا يرضى اى لا يأمر (لعباده الكفر والرضاء والامر (هو الارادة) فلا يرضى فلا يريد * قال الخيالى يجوزله تعالى عند اهل السنة الامر على خلاف مراده لحكمة كتكليفه بالايمان لابى جهل مع انه تعالى اراد عدم ايمانه اظهارا لعدم امتثاله بأمر الله تعالى وتشنيعا لخروجه عن طاعة الله وقطعا لاعتذاره فى دار الجزاء (والجواب عن) الوجه (الاول) حاصله لانسلم ان الارادة مدلول الامر اولازمه فانه (ان الامر قدينفك عن الارادة) يعنى قديصدر الامر عن آمر بدون الارادة اى بدون حصول ماامر به وهو كائن (كآمر المختبر) اى المجرب بأنه هل يطيعه ام لا (فان السلطان لوتواعد بعقاب السيد) بنحو القتل (على ضرب عبده) اى على ضرب السيد عبده (من غير مخالفته) اى من غير مخالفة العبد (للسيد) يعنى لوقال السلطان لسيد عبد يا سيد هذا العبد لم تضرب انت عبدك المسكين هذا بلا مخالفة منه لامرك فان ضربته بعد هذا اليوم بلا مخالفته لامرك المشروع فانا اقتلك فان ذلك الضرب ظلم وحرام (فادعى السيد) اى سيد ذلك العبد المضروب (مخالفة العبد) اى مخالفة عبده له واراد على ذلك الادعاء (تمهيد عذره) وتشييده وتأكيده اى اثبات كونه معذورا فى ضرب عبده (بعصيان) اى بسبب عصيان (العبد له بحضور السلطان فانه) اى فان السيد حينئذ (يأمر العبد) بشئ من الفعل اوالترك (و) لكن (لا يريد) اى السيد الآمر (منه) اى من العبد (الاتيان بالمأمور به) باء بالمأمور للتعدية (لان مقصود ذلك السيد ظهور عصيانه)

(ومخالفته)

ومخالفته اى العبد دون اطاعته (عند السلطان) ليقول السلطان ان السيد له حق فى ضرب العبد لانه عاص ومخالف لسيده لانه لو ظهر اطاعته له لظهر ظلمه على العبد المسكين عند السلطان فيقتله اى يقتل السلطان السيد كما واعد به * قال فى شرح الطوالع وفيه نظر لان تحقق الامر بدون الارادة لايدل على ان الارادة لايستلزمه فان اللازم قد يتحقق بدون الملزوم بل الجواب ان ارادة الله تعالى بفعله عندكم غير ارادته بفعل العبد والارادة التى مدلوله اوملزومه الارادة الثانية دون الاولى اذ الفعل المأمور به عندكم هو مايكون بقدرة المكلف واختياره فاللازم مما ذكرتم ان الكفر لايكون مرادا بالارادة الثانية ومدعانا ان جميع الكائنات واقع بالارادة الاولى انتهى (و) الجواب (عن) الوجه (الثانى) منها الخ حاصله ان اريد انها او كانت مرادة كانت قضاء يجب الرضاء به فالملازمة ممنوعة بل كانت مقضية بقضاء يجب الرضاء به وان اريد انها لو كانت مرادة كانت مقضية بقضاء فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع (ان الواجب) اى لان الواجب (هو الرضاء) اى رضاء العبد (بالقضاء) اى بقضاء الله تعالى وايجاده (لا بالمقضى) اسم مفعول مثل مرمى اى لا بالمراد المفعول (والكفر مقضى لاقضاء) اذ القضاء حكم والمقضى محكوم فهو غيره كما لايخفى قال الاصفهانى قيل عليه ان قولكم الرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى ليس بمستقيم فان قائل رضيت بقضاء الله تعالى لايريد انه رضى بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى والجواب الصحيح ان يقال الرضاء بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى طاعة والرضاء بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر انتهى اقول توضيحه ان رجلا يقول لرجل مثلا لم قضى الله بالكفر اى لاى شئ خلقه والحال هو شئ خبيث وقبيح فى نفس الامر فقال له الرجل انا لا اقول ان ذلك عبث بل هو متضمن للحكمة فلذا خلقه الله تعالى ولكن لم يرض عمن اتصف به فقول هذا الرجل المجيب على هذا المنوال يشعر برضائه بالكفر من الحيثية المذكورة والرضاء به من تلك الحيثية ليس بكفر لانه ليس برضاء عن الاتصاف والمتصف به بل هو عبارة عن الرضاء بوجوده المعلق الصرف فى عالم الكون بايجاد الله تعالى فافهم ثم انه لما توجه ان يقال ان تعلق تلك الصفة يوجب وقوع المتعلق فالرضاء بالقضاء لهذا المعنى يستلزم الرضاء بالمقضى اذ لامعنى للرضاء بكسر الزجاج دون انكساره

٩ قوله وعن الثانى ان الواجب الرضاء بالقضاء وبالمقضى والكفر مقضى لاقضاء كذا قال العلامة التفتازانى فى شرح العقايد وقيل عليه لامعنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى وهو هنا القضاء بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو اى المقتضى المقضى فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر لامن حيث ذات الكفر بل من حيث انه مقضى ليس بكفر كذا نقله الخيالى فقال اى الخيالى فى عقبه وانت خبير بأن رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته مثل القضاء ايضا مما لا سترة فى صحته اى فى صحة الرضاء ثم ان الرضاء بهما اى بفعل الله وبتعلق صفته يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته اى ذات المتعلق ولامن سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء (٢٧) بالاول هو الاصل والمنشأ للثانى اختار الشارح هذا الطريق فليتأمل (منه)

دفعه بقوله (ومحصله) اى محصول الجواب (ان الانكار) اى عدم الرضاء (المتعلق بالمعاصى انما هو باعتبار المحل) اى المتصف هذا عند الاشعرى والحق ماذهب اليه الماتريدية من ان المنكر كسب العبد والتفصيل فى الكلنبوى (لا باعتبار الفاعل والخالق) اى الموجد (فان الاتصاف بها) اى اتصاف العبد بالمعاصى (منكر) غير مرضى (دون خلقها وايجادها) يعنى ان الكفر له نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس اى الرضاء انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه لايلزم من وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء باعتبار وقوعه صفة شئ آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء عليهم السلام وهو باطل اجماعا قوله (اذ) تعليلية فدخوله اى قوله (قد يتضمن مصالح) بيان لعلة خلق المعاصى يعنى لان خلق المعاصى والشرور قد يوجد فى ضمنه حكمة ومصلحة اقول انى لا استحس وجود قد فى هذا المقام لان وجوده يفيد وجود المصلحة فى خلق المعاصى بعضا مع عدمها بعضا فيستلزم هذا عبثا من حيث ان كل شئ خال عن الفائدة والمصلحة فهو عبث وهو محال على الله تعالى فالاولى ان يقال اذ هو يتضمن مصالح ونحن لانشعر به فتأمل ولما توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس مخلدا فى العقاب لمصالح الغير مما لايستحسن عقلا بادر الى قوله (ومع قطع النظر عن ذلك) التضمن (لاحسن ولاقبح عقليين) اى ليس العقل حاكما بهما بل الحاكم بهما هو الشرع (عندنا) اى عند الاشاعرة اذ الشارح منهم كالمصنف ولايلزم منه ان لا يكون عند الماتريدية كذلك (يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد والرضاء) اى رضاء العبد (انما يتعلق بايجادها) اى المعاصى (الذى هو) اى الايجاد (فعل الله تعالى)لا فعل العبد واما المتصف المختار بها فهو العبد فافهم (و) الجواب (عن) الوجه (الثالث منها حاصل (بأن الطاعة)اى جنس الطاعة (تحصيل ما امر به المطاع) وليس الكفر والمعصية مما امر به (لا تحصيل ما اراده) المطاع حتى يكون الكافر والعاصى مطيعا بكفره ومعصيته قوله (قلت) ايراد على الجواب الثالث الذى مر آنفا فحينئذ يكون تقريره بأن يقال لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة ما امر به عصيانا مطلقا وفى كل حال (ويلزم) منه (ان يكون العبد) المملوك (فى المثال المذكور) فى الجواب عن الوجه الاول (مع انه) اى مع ان ذلك العبد (اتى بما يرضاه السيد وهو) اى مايرضاه السيد مخالفة امره عاصيا خبر يكون واللازم باطل مستلزم لاجتماع الاطاعة والعصيان فى وقت واحد قوله (ولو خالفه) دليل لبطلان اللازم والواو حالية اى والحال انه لو خالف العبد

(السيد)

السيد (ولم يأت بالمأمور به يكون) العبد فى هذه الصورة (مطيعا) لسيده (لانه) اى العبد (اتى بما يرضاه السيد) ويجبه قيل هذا اى قوله قلت الخ ايراد على الجواب الاول والثالث لا على الثالث فقط لان بنائهما على الفرق بين الامر والارادة حاصله انه يلزم على الفرق ان يكون المطيع عاصيا فان العبد اذا خالف السيد فى امره مع انه اتى بما يرضاه يكون عاصيا على ما ذكرت والحال انه اذا خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه وكذا يلزم ان يكون العاصى مطيعا (و) مع قطع النظر عن هذا (لاشك انه لو علم السلطان حقيقة الحال) يعنى لو علم السلطان ان مراد السيد ليس اطاعة العبد بل مراده مخالفته حتى يكون معذورا فى ضربه عند السلطان (لم يقم) جواب لو (للسيد عذر) عند لسلطان (فى صورة المخالفة) اى مخالفة العبد للسيد قال بعض الافاضل ولما توجه عليه اى على الشارح معارضة بأن يقال لو لم يكن لمخالفة للامر عصيانا فى هذه الصورة ايضا لما تم اعتذاره عند السلطان اشار الى دفعها بقوله ولاشك انتهى. وقال ايضا ويمكن الجواب عن ايراد الشارح بأن الغلام ان لم يعلم ان مرضى السيد هو المخالفة فهو فى المخالفة عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد بأمر ضمنى اخفاه السيد عند السلطان لان اظهاره عنده مخ بالاعتذار انتهى قوله (ويمكن ان يقال) الخ جواب عن ادلتهم بحيث يندفع عنهم ما اورده بقوله قلت ويلزم الخ بأن يقال (الامر امران) اى قسمان القسم الاول (امر تكوينى يحصل به التكوين والايجاد اى يتكون ويحدث كافة الكائنات المأمورة بالتكون والحدوث (يلزم منه وقوع المأمور به) بلا اختيار من المأمور وهو الامر المذكور فى قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون (وهو) اى الامر التكوينى (يعم سائر) اى جميع (الكائنات) المكلفة وغير المكلفة وذوى الارواح وغير ذوى الارواح (و) القسم الثانى (امر تشريعى) يوضع به الشرع والتكاليف فهو الامر الذى كلف به العباد بالايمان والطاعة تدوينى بدون احكامه فى كتب الاصول والفروع (وعليه) اى على الامر التشريعى (مدار الثواب) فى الجنة (والعقاب) فى جهنم (فالطاعة هو الاتيان) الاختيارى (بما يوافق الامر الثانى) اعنى التشريعى (والرضاء) اى رضاء الامر (يترتب عليه) اى على الاتيان بما يوافق الامر الثانى كما فى ايمان المؤمن واطاعة المطيع ترتب العلة الغائية على الفعل المعلل به (دون الامر الاول) يعنى لا يترتب الرضاء على الامر الاول اعنى التكوينى (اذا خالف الثانى) كما فى كفر الكافر ومعصية العاصى

قيل يفهم منه اى من قوله اذا خالف الثانى ان الرضاء يترتب على الامر الاول ايضا اذا وافق الثانى مع انا نعلم ان ترتب الرضاء دائر على الامر الثانى وجودا وعدما والجواب عن الوجه الرابع حاصل بأن الرضاء من الله تعالى اما ارادة الثواب وايصاله الى العباد فهو ارادة مخصوصة او ترك الاعتراض على سبيل منع الخلو فيكون معنى الآية ان الله تعالى لا يريد الثواب بالعباد بكفرهم او لا يترك الاعتراض عليهم بكفرهم فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وهذا المعنى لا ينافى ارادته تعالى الكفر كما فى شرح الطوالع بعبارته قال المصنف ﴿متكلم ﴾ اى وهو اى الله سبحانه وتعالى متكلم اى قائم به الكلام ضرورة ثبوت المشتق للشئ يستلزم قيام مأخذ الاشتقاق بذلك الشئ * اقول الاولى فى ترتيب ذكر الصفات تقديم الحى على الكل لان الحياة اصل وموقوف عليه بالنسبة الى ماعداها كما لا يخفى (باجماع) وفى نسخة لاجماع (الانبياء عليهم السلام على) متعلق بالاجماع (ذلك) اى على انه تعالى متكلم وهو فوق اجماع الامة فانه تواتر انهم يثبتون الكلام له تعالى ويقولون انه امر بكذا ونهى عن كذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى (وليس معناه) اى ليس معنى كونه متكلما (ايجاد الكلام فى الغير) دون الاتصاف به بل معناه هو متصف بكلام قديم قاله الكلنبوى والكلام صفة منافية للسكوت والافة كالخرس قاله عمر النسفى فى العقايد وقال العلامة التفتازانى فى شرحه عليه وهو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المتركب من الحروف وقال الخيالى واعلم ان هذا المقام مجاز الافهام والذى يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذى نجده فى انفسنا لا يتغير بتغير العبارات والمدلولات فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات لالفاظ متغايرة فليس ذلك المعنى لواحد عين مدلول اللفظ انتهى (كما يقوله المعتزلة لانه) اى لان ماقاله المعتزلة (خلاف النصوص) القرآنية كقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما (ولا ضرورة فى صرفها) اى النصوص (عن الظواهر) اى عن ظواهرها فكيف صرف المعتزلة تلك النصوص عن ظواهرها وارتكبوا القول بأن كلامه تعالى اصوات وحروف غير قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبى عليه السلام او غير ذلك كشجرة موسى عليه السلام ومعنى كونه متكلما خلقه وايجاده هذه الحروف والاصوات فى الغير وسيأتى الكلام فى تحقيق الكلام ان شاء الله تعالى قال المصنف ﴿ حى ﴾ وهو اى الله سبحانه وتعالى حى هذا مما اتفق عليه الملل وغيرهم

لانه عالم قادر وكل عالم قادر حى بالضرورة لكن اختلفوا فى معنى حيوته لان فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى كما يشعر به كلام المحصل واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت قوة الحس او الحركة او مغايرله على مااختاره ابن سينا ولا يتصور الحيوة بشئ من هذه المعانى فى حقه تعالى فقالوا انما هى كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابى الحسين البصرى من المعتزله وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والارادة فلذا قال الشارح رحمه الله (لان الحيوة عندنا) اى عند اهل السنة وانما فسرته بكذا اذ الاشاعرة من اهل السنة (صفة توجب) هى (صحة العلم والارادة) اى هى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فقد ثبت علمه وارادته فثبت ايضا حياته لان وجود اللازم يستلزم وجود الملزوم (وعند الفلاسفة الحى هو الدراك الفعالى) وقد ثبت كونه تعالى دراكا من ثبوت العلم له وفعالا من ثبوت القدرة له فثبت حياته ايضا (فهى) اى الحيوة (عندنا صفة زائدة على العلم والارادة كما كان) ذلك (فى سائر الصفات الكمالية) التى هى غير العلم والارادة كقوله تعالى وهو على كل شئ قدير قال المصنف ﴿سميع بصير﴾ اى وهو الله سبحانه وتعالى سميع بصير • قال العلامة التفتازانى فى شرح العقائد السمع هى صفة تتعلق بالمسموعات والبصر هى صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث قال الشارح (للدلائل السمعية) بمعنى انهما ثابتان بالدلائل السمعية لا بمعنى يتعلق سمعه وبصره بالادلة ومنها اى ومن تلك الادلة السمعية قوله تعالى ان الله سميع بصير (وهما) اى السمع البصر (صفتان زائدتان) اى على الذات لا على العلم كما وهم على صيغة المجهول لاستحالة زيادة العلم على نفسه وزيادتهما على العلم (عندنا كسائر) اى كزيادة سائر الصفات على الذات (بظواهر الايات والاحاديث) ولا صارف عنها معتدا به فيجب الحمل عليها (وليسا) اى السمع والبصر (براجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما يقوله الفلاسفة) الاسلامية قال بعضهم والاشعرى ايضا كما سبق انتهى (قيل الاولى) عدم التعرض بحقيقتهما والاحالة على الاعتراف بعدم الوقوف على حقيقتهما فلذا قال (ان يقال لما ورد الشرع بهما) اى بأنه تعالى سميع بصير (آمنا بذلك وعرفنا انهما) اى السمع والبصر (لا يكونان) فى حقه تعالى

(بالالتين المعروفتين) اعنى الاذن والعين (واعترفنا بعدم الوقوف) اى بعدم اطلاعنا (على حقيقتهما (لقصورنا ونقصاننا) فى العلم والادراك كما قالت الملائكة سبحانك لاعلم لنا الا ماعلمتنا قال المصنف ﴿ وهو ﴾ اى الله سبحانه وتعالى ﴿ منزه عن جميع صفات النقص ﴾ اعاده اى المصنف اعاد هذا الكلام بعدماذكره فيماسبق بقوله منزه عن جميع سمات اى علامات النقص ليتفرع عليه الصفات السلبية فلذا قال (كماسبق من اجماع العقلاء على ذلك) اى على تنزهه تعالى عن سمات النقصان وقيل الكون منزها عن النقص لايستلزم الكون منزهاعن سمات النقص ولاعكسه فلاتكرار كماهو الظاهر من كلام الشارح الفاء فى قوله ﴿ فلاشبيه له ﴾ تفريعية ولايبعد ان يقال انها جوابية لشرط مقدر اى واذا كان الله تعالى منزها عن صفات النقصان فلاشبيه ولانظيرله تعالى فلذا فسره الشارح رحمه الله بقوله (اى لايشبهه) سبحانه وتعالى (شئ) من الاشياء (فى الصفات) الكمالية (لان صفاته) سبحانه وتعالى (من العلم والقدرة وغيرذلك) من الارادة والتكوين (اعلى واجل مما) اى من الصفات الكمالية الواقعة (فى المخلوقات فان علمنا عرض) يعرض على ذاتنا بعدان لم يكن (ومحدث) اى غيرقديم كمالم تكن ذاتنا قديمة (وقاصر) اى غيركامل (ومستفاد من الغير) بالتعلم (و) اما (علمه) سبحانه و (تعالى) فهو (قديم) هذامقابل لقوله عرض ومحدث (وكامل)هذا مقابل لقوله قاصر (وذاتى) هذا مقابل لقوله مستفاد من الغير قال بعض الافاضل كون علمنا مطلقا عرضا على ماذهب اليه المحققون كمانقله الشارح وقدس ماهومرضى نفسه والشيخ الرئيس ولم يحكم فى مقابلة هذا الحكم على علم الواجب تعالى انه جوهر كماحكم فى قوله محدث بأنه قديم وفى مقابلة قوله قاصرانه كامل وفى مقابلة قوله انه مستفاد من الغيرانه ذاتى لان علمه تعالى ارتسامى اوحضورى اواضافة بالتفصيل فى علم الواجب وعلى أى تقدير لايكون علمه مطلقا جوهرا بل على تقدير الحضور والارتسام اذا قيل بحصول الاشياء انفسها وقيل ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة يكون علمه بالجوهر جوهرا وبالعرض عرضا فلاتغفل انتهى (وكذا الحال فى سائر الصفات) قال المصنف ﴿ ولاند له ولاشريك له ﴾ الند بكسر النون وتشديد الدال المهملة بمعنى المثل وجمعه انداد على وزن امثال قيل الند والمثل هو الشريك فى الذات والشبيه والضد هو الشريك فى الصفات والظهير هو الشريك فى الافعال فافهم قال الشارح (قيل) هذا القائل هو صاحب الكشاف جار الله العلامة (الند هو المناوى) اى المعادى والمخاصم (اى المخالف فى القوة)

(فى القدرة)

والقدرة زيادة اونقصانا (والمثل هوالمساوى فى القوة) والقدرة قيد الكلنبوى
فيهما بالواجب وقال وانما خصصناها بالواجب لان الممكن الناقص فى القوة موجود
فلايصح نفيه انتهى اقول لم لايجوز ان يكون المراد من المخالف المعارض له تعالى
فى قوته وقدرته على وجه الغلبة والقهر بأن كان قوته اقوى من قدرته تعالى تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا (وقيل هو) اى المثل هو (المتشارك فى الحقيقة) النوعية
(وهو) اى كون المثل بمعنى المتشارك فى الحقيقة (اصطلاح المتكلمين والحكماء)
وهذا التفسير هو المختار عنده وعند المص كما يظهر من المواقف ولذا فسره الشريف
العلامة هناك به والمراد بالحقيقة هى النوعية لانه المصطلح بين الفريقين اى المتكلمين
والحكماء فالمعنى لا مشارك له تعالى فى الحقيقة النوعية واجبا كان او ممكنا قوله (ولما كان) الخ دليل
الكل ولكن هذا الدليل موقوف على اثبات كون الوجود والتعين عينا لذاته تعالى
وهو غير ثابت عند المتكلمين فالاولى ان يستدل على نفى المثلية بهذا المعنى ايضا بدليل
التوحيد (وجود الواجب وتعينه) اى مابه يمتاز عن جميع ماعداه (عين) بالنصب
(ذاته) وحقيقته (لم يكن له) اى للواجب (ماهية كلية) نوعية كانت او جنسية بل كانت
حقيقته جزئية حقيقية واذا كانت جزئية حقيقية لم تكن له ماهية كلية (فلا يشاركه)
اى لا يشارك للواجب (غيره اى غير الواجب (فيها) اى فى الماهية . قال بعض الافاضل
قال الحكماء وجود الموجود عين ذاته فى الواجب وغيره فى الممكن وارادوا بالوجود
مبدأ وجود الآثار الخارجية دون المعنى المصدرى الذى هو الكون فى الاعيان
وبالذات الماهية من حيث هى هى كما قال به الكلنبوى لكن لم يحضر فى محله وقال فى هداية
الحكمة وجود الواجب نفس حقيقته لان وجود الواجب لو كان زائدا على حقيقة
الواجب لكان عارضا لتلك الحقيقة ولو كان الوجود عارضا للحقيقة لكان الوجود
من حيث هو مفتقرا الى الغير اى المعروض فيكون الوجود ممكنا لذاته مستندا الى
علة فلابد له اى للوجود من مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة يلزم
ان تكون الحقيقة موجودة قبل الوجود لان العلة الموجدة للشئ يجب تقدمها
على المعلول بالوجود فيكون الشئ موجودا قبل نفسه هذا خلف وان كان غير تلك الماهية
يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا الى الغير فى الوجود وهذا محال انتهى وجمهور
المتكلمين والشيخ الاشعرى لم يقولوا عين ماقاله الحكما والتفصيل يورث التطويل
والتطويل يوجب التمليل (وقد يستدل عليه) اى على نفى المثل المشارك فى الحقيقة حاصله
لو تعدد الواجب لزم وجود الممكن الذى هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم

محال ضرورة (بأنه لوكان له مثل اى مشارك فى الحقيقة (لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية فالوجوب) فى الواجب (والامكان) فى الممكن المماثل (ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل) من الواجب والممكن المماثل (فيه) اى فى الكل فيلزم وجود الامكان فى الواجب ووجود الوجوب بالذات فى الممكن وهو باطل وهذا معنى قولهم اى يلزم اشتراك الكل فى الكل فيلزم اجتماع الوجوب والامكان فى كل من الواجب والممكن (وان كانا) اى الوجوب والامكان (من لوازم الماهية مع الخصوصية الممتازة (فيلزم التركيب) اى تركب كل منهما من الماهية المشتركة والتعين وانه محال اذ يلزم ان لايكون شئ منهما واجبا والمقدر خلافه قوله (المنافى) صفة التركيب (للوجوب) لاستلزام التركب احتياج الواجب * قال بعض الافاضل قدسبق من الشارح المحقق فى وجوب النظر ان البساطة العقلية لواجب الوجود محتاجة الى البرهان فعلم منه ان التركيب الذهنى لاينافى الوجوب واللازم ههنا انما هو الذهنى لا الخارجى فاللازم ليس منافيا انتهى قال المصنف ﴿ ولاشريك له ﴾ اى ليس احد يشاركه سبحانه وتعالى فى ملكه وسلطنة الوهيته وشوكة ربوبيته فلامخالف فى هذه المسئلة الا الثنوية دون الوثنية (لقوله تعالى لااله الاهو ولقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) هذا اى الآية الثانية دليل قطعى بالنظر الى اهل الاسلام واما بالنظر الى الكفار فدليل اقناعى وذلك الفساد اما بمعنى خروج السماء والارض عن النظام المشاهد من بقاء الانواع وترتب الآثار كما هو الظاهر واما بمعنى عدم تكونهما فى الاصل كما قالوا (واعلم ان التوحيد) الذى هو نفى التشريك فى حقه سبحانه وتعالى على قسمين لانه (اما) كائن (بحصر وجوب الوجود) اى بأن يقال ويعتقد ان واجب الوجود هو الله تعالى خاصة لاغيره (او) كائن (بحصر الخالقية) لله تعالى بأن يقال ويعتقد ان الخالق هو الله تعالى فلاخالق سواه (او) كائن (بحصر المعبودية) له تعالى بأن يقال ويعتقد ان العبادة مخصوصة لله تعالى لانه لامعبود للخلق بالحق سواه (والاول) اى التوحيد على طريق حصر وجوب الوجود لله تعالى (قدمرت الاشارة الى دليله فى نفى المثل) حيث قال ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية كما قال مولانا الخيالى فان كون وجود الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب الوجود الذى غير عارض للواجب غير مشترك بين اثنين قال بعض الافاضل لايخفى ان المشار اليه فى نفى الند هو حصر وجوب

(الوجود)

الوجود بالنسبة الى واجب آخر من نوعه على معنى ان ليس فى الوجود واجبان متماثلان لاستلزامه فساد التركيب لاحصره مطلقا كما هو المدعى اذ على تقدير وجود واجبين بسيطين لا يلزم شئ من الفسادين المذكورين فى نفى المثل والاشارة المستفادة من دليل نفى المثل لا نفى اثبات المدعى انتهى (وقد يستدل) اما وجه التمريض اى ذكره بقد الداخلة على المضارع المفيدة للتمريض فللاشارة الى انه مشتمل على التطويل اذ يكفى ان يقال لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه اولغيره (عليه) اى على نفى تعدد مطلق الواجب (بأنه) اى الشان (لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه) اى المجموع (الى كل منهما) ضرورة احتياج الكل الى الجزء (قال) الكلنبوى الاولى ان يقال لو وجد واجبان فاما ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة احتياج المجموع فى وجوده الى كل منهما واما ان يكون ممكنا فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة مؤثرة فيه انتهى (فلابد له) اى للمجموع (من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة) المحتاج اليها (لا يكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول) اى صورة عدم كون نفس المجموع علة لنفسه (فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه) لوجوب تقدم الفاعل واستحالة تقدم الشئ على نفسه فان قيل يجوز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ بلا هيئة اجتماعية والمعلول هو المجموع مع الهيئة الاجتماعية قلنا المراد من المجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاجتماع كما صرح به مولانا الخيالى بعبارته (واما الثانى والثالث) اى صورة عدم كون احدهما علة وصورة عدم كون غيرهما علة (فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره) لان الجزء غير الكل قوله (فتأمل) اشارة الى اندفاع الاوهام (والثانى) اى صورة عدم كون احدهما اى احد الواجبين المتعددين علة للمجموع (قد اشير اليه) اى الى الثانى (فى الآية) الثانية المذكورة اعنى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الآية * قال بعض الافاضل كون الآية الثانية اشارة باعتبار كونها دليلا عقليا واما باعتبار كونها دليلا نقليا فتصريح لا اشارة لان لفظة لو كما تقرر فى موضعه وضع لامتناع الاول لامتناع الثانى ويحتمل ان يكون الاشارة لاحتمال ان لا يكون المراد من الالهة الخالق بل الواجب والمعبود لكن الملايم للتالى وهو فساد العالمين تعدد الخالق لا الواجب والمعبود ويحتمل ان يكون الاشارة باعتبار ان المراد حصر الخالق والآية ينفى الجمع ونفى الجمع لا يستلزم الانحصار فى واحد لاحتمال الاثنين الا ان الدليل الدال على بطلان الجمع يدل على

بطلان الاثنين بلا فرق بل بطريق الاولى انتهى (وقد قيل انه دليل اقناعى) اى الآية دليل اقناعى والمطلوب يقينى هذا القائل هو العلامة الثانى سعد الدين التفتازانى وهذا معارضة لقوله والثانى قد اشير اليه اونقض للدليل المشار اليه بأن يقال هذا المطلب برهانى والمشار اليه فى الاية اقناعى لايفيد اليقين فلا يصح الاستدلال بها كما سبق آنفا فافهم (لجوازان) لايختلفا الواجبان المتعددان بل ان (يتفقا) فى كل حال من اوازم الوجوب فلا يلزم حينئذ الفساد قوله (ويمكن) اشارة الى برهان التمانع وحاصله ان جواز الاتفاق لاينافى امكان التخالف وامكان التخالف محال لما ذكره الشارح فيكون التعدد غير ممكن لان الممكن هو الذى لايلزم من فرضه اى وجودا وعدما محال (ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف) بمعنى انه اذا تعدد الواجبان فيمكن ان يكون بعض منهما مخالفا للآخر فى التدبير والتصرف (وعلى تقدير التخالف) اى على تقدير تخالف الواجبين اما ان يحصل مراد احدهما دون الآخر اوكلاهما اى اوان يحصل مراد كل منهما (او) ان (لايحصل شئ منهما) اى اولا يحصل شئ من مرادهما يعنى من مراد كل منهما (والكل) اى كل صورة من الصور المذكورة (محال) بالذات (اما الاول) اى محالية حصول مراد احدهما دون الآخر (فلاستلزامه) اى فثابتة لكونه مستلزما (كون) بالنصب مفعول الاستلزام (الآخر) اى الواجب الآخر اعنى الاله الآخر (عاجزا) عن ايجاد ما اراد (فلا يكون) هو حينئذ (خالقا) والحال انه (قد فرض) على صيغة المجهول (انه خالق هف) اى هذا خلف (واما الثانى) اى محالية حصول مراد كل منهما (فلاستلزامه اجتماع النقيضين) لان احدهما اراد ان يكون هذا اسود مثلا والآخر اراد ان يكون ذلك بعينه ابيض فاجتمع النقيضان على تقدير حصول طبق ما ارادا (واما الثالث) اى محالية عدم حصول مراد كل منهما اصلا (فلاستلزامه ارتفاع النقيضين) كما لايخفى (فان منع) على بناء المعلوم اى ان منع هذا القائل اوعلى بناء المجهول قوله (استلزامه) بالنصب مفعول منع على تقدير الاول اوبالرفع نائب الفاعل لمنع على تقدير الثانى قوله (امكان) منصوب بالمفعولية لاستلزامه على كلا التقديرين (التخالف) مضاف اليه لامكان وضمير استلزامه راجع الى التعدد قوله (لجواز) بمعنى بناء على جواز (ان يكونا) اى الواجبان اى الالهان المفروضان (متفقين وفى نسخة) متوافقين (فى الارادة بحيث يستحيل اختلافهما) فيها اى فى الارادة قوله (اما) ترديد لقوله بحيث يستحيل (لان مقتضاهما ايجاد الخير) دائما (اوالغالب) بالجر (فيه الخير) اى ايجاد ما غلب فيه

(الخير)

الخير فضميرفيه عائدالى الالف واللام فى الغالب وهو الذى لان الالف واللام الداخل
على اسم الفاعل يكون بمعنى الذى على ماعرف فى محله • قال فى شرح المواقف خاتمة
فى تعقل رأى الحكماء الفضلاء قالوا الموجود خير محض لاشر فيه اصلا كالعقل والافلاك
اومافيه الخير غالبا على الشر كما فى هذا الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان
كثيرا فالصحة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر فى هذين القسمين واما مايكون
شرا محضا اوالشر فيه غالبا اومساويا فليس شئ منهما موجودا انتهى (واما لان
ذاتهما يقتضى الاتفاق) بينهما فى الارادة اعلم انى قد نسبت ذكر ماذكره مولانا الكلنبوى
فى هذا المقام ليتضح المرام عند من هو دون الاعلام فأقول قال ذلك الهمام وذلك البرهان
على ما فى كتب القوم بأن يقال لو وجد الهان ويتصفان لامحالة بشرائط الالوهية من
كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لامكن بينهما تمانع بأن يريد احدهما كون هذا
الجسم فى هذا الزمان مثلا ابيض اوفى هذا المكان والآخر كونه فيه اسود اوفى مكان
آخر لكون كل منهما قادرا على الكمال على كل ممكن فى كل وقت لكن امكان التمانع
المذكور محال لان نفس التمانع محال وامكان المحال محال اذ لوامكن امكانه لامكن نفسه
فلا يكون محالا وانما قلنا ان نفس التمانع محال اذ لوفرض وقوعه فاما ان يحصل مراد
احدهما دون الآخر فيلزم عجز الآخر عن تنفيذ القدرة فى الممكن فلا يكون الها
قادرا على الكمال وقد فرض انه اله قادر على الكمال وهو اجتماع النقيضين وهو كون
الجسم ابيض واسود او فى مكانين مختلفين معا اولا يحصل مراد شئ منهما فيلزم عجزهما
وهو خلاف المفروض ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان
التمانع فيهما وهو محال ايضا وهذا البرهان كما ترى ينفى تعدد مطلق الاله القادر
على الكمال لان منشأ لزوم امكان التمانع قدرتهما على الكمال سواء كانا خالقين مؤثرين
بالفعل اولم يكونا والشارح لما قصد جعله دليلا على نفى تعدد الاله الخالق بالفعل لم يكتف
بلزوم العجز المنافى لكمال القدرة بل زاد فى محذور الشق الاول قوله فلا يكون خالقا
وقد فرض كونه خالقا هف الى آخر مافصله تفصيلا قوله (فالجواب) الخ اشارة الى
برهان التوارد وجواب بتغيير الدليل وارادة عدم التكون من الفساد والحاصل انه
لو تعدد الاله لم يتكون العالم لانه لوكان فلا يخلو كما قال (انه لايخلو من ان يكون
قدرة كل منهما وارادته كافية فى وجود العالم اولا شئ منهما كافية) اى
لايكفى قدرة كل منهما على حدة على حدة (اواحدهما كافية فقط وعلى الاول)
وهو صورة كون قدرة كل منهما وارادته المتعلقة بوجود العالم كافية فى وجود

العالم يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد) وهو وجود العالم (وعلى الثانى) وهو صورة ان لايكفى قدرة كل منهما على حدة على حدة (يلزم عجزهما) اى عجز الالهين المفروضين (لانه لايمكن لهما) اى لكل واحد منهما (التأثير الابا شتراك الآخر وعلى الثالث) وهو صورة كون احديهما كافية فقط (لايكون الآخر خالقا) لانه عاجز وكل عاجز لايكون خالقا (فلا يكون الها افمن يخلق كمن لايخلق) هذا علة لقوله فلايكون الها بطريق الاقتباس ومعناه هل يستوى من يخلق ومن لايخلق فالا ستفهام انكارى * قال المصنف فى المواقف واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين جامعين لشرائط الالوهية لوجهين * الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضى للقدرة ذاتهما ومصحح المقدورية هو الامكان فيستوى النسبة فاذا يلزم وقوع المقدور المعين اما بهما وانه محال لمابينوا من امتناع مقدور بين قادرين واما بأحدهما فيلزم الترجيح بلامرجح انتهى قوله (لايقال) الخ ارادة للشق الثانى ومنع لمحذوره قيل هذا بحسب الظاهر اختيار الشق الثانى بناء على ان كون لاشئ منها كاف اعم من عدم كفاية كل منهما او بعض منهما ولكن الاولى ان يحمل على الشق الرابع غير المذكور فى الجواب تدبر انتهى (انما يلزم العجز) فى صورة الاشتراك اى عجز كل منهما فى صورة ان لايمكن لهما التأثير الابا شتراك الآخر (اذا انتفى القدرة على الايجاد) اى اذا لم يوجد لهما اى لكل واحد منهما القدرة على احداث ماراد (بالاستقلال) دون الاشتراك (اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد) اى على خلق ماراد (بالاستقلال) بمعنى حال كونه مستقلا برأسه (ولكن اتفقا) اى الالهان مع ذلك (على الايجاد) اى على ان يخلقا ماارادا (بالاشتراك) لابالاستقلال (فلا يلزم) حينئذ (العجز) اى عجزهما ومثاله كأن (كما ان القادرين) على صيغة التثنية اى الرجلين القادين (على حمل الخشبة) او الحجر مثلا (بالانفراد) اى بانفراد كل منهما برأسه لايحمل كل منهما تلك الخشبة برأسه اى مستقلا داعما بل (قد يشتركان فى حملها) اى فى حمل تلك الخشبة كما قالوا فى مذهب امام الحرمين فى افعال العباد بأنه حاصل بمجموع القدرتين وتشريك قدرة العبد فى فعله لايقتضى عدم قدرته وعجزه تعالى عن خلقه بل تشريكه لحكمة كون فعله بقدرته مدار ثواب اوعقاب (وذلك) الاشتراك عند تحقق القدرة المستقلة (لايستلزم عجزهما) اى عجز ذلك الرجلين المشتركين (لان ارادتهما قد تعلقت) ونفسهما اشتهت (بالاشتراك) فى حملها (وانما يلزم العجز لو ارادا الاستقلال) فى حملها برأسهما (ولم يحصل) لهما

(ذلك)

ذلك الحمل والمراد منه اى من قوله لو اراد ابالاستقلال انه لو اراد الشئ بالاستقلال دون استعانة آخر ولم يحصل ذلك الشئ بارادته كما لا يحصل الشئ بالعلة الناقصة وفرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشئ بالاستقلال (لانا نقول) هذا جواب باثبات الملازمة الممنوعة بتحرير المراد يعنى ان المراد من الارادة فى الشقوق الثلثة هى الارادة بالايجاد على طريق الاستقلال وحينئذ يلزم عجزهما فى الايجاد بالاشتراك لتخلف مرادهما عن ارادتهما المستقلة فتأمل (تعلق) مصدر مضاف الى فاعله (ارادة كل منهما) على تقدير الاشتراك وانما ترك القدرة ههنا لانها تابعة للارادة (ان كان) ذلك التعلق (كافيا) فى حصول المراد (لزم المحذور الاول) وهو اجتماع المؤثرين (وان لم يكن) ذلك التعلق (كافيا) وكان بينهما ارادة مشتركة (لزم المحذور الثانى) وهو عجزهما او عجز احدهما فالثانى بمعنى المتأخر من الاول وهذا المعنى معنى لازم للثانى (و المتلازمتان بينتان) وفى نسخة بديهيتان (لا تقبلان المنع) ولما توجه عليه ان يقال على هذا التحرير يندفع المنع عن تلك الملازمة لكن يتوجه على الدليل ان الترديد بين الشقوق الثلثة غير حاصر اذ بقى هناك احتمال رابع جوزه المانع وهو احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق ارادتهما اجاب عنه بقوله (وما اورد تم من المثال فى سند المنع) اى تنوير السند اذ تعريف السند وهو مايذكر لتقوية المنع شامل للتنوير (لا يصلح للسندية) لانه قياس مع الفارق فان قياس قدرة الواجب على المثال المذكور قياس مع الفارق فانه قوة جسمانية يتصور فيها الزيادة والنقصان بخلاف قدرة الواجب تعالى (اذ فى هذه الصورة ينتقص ميل)اى قدرة (كل واحد منهما) اى من حاملى الخشبة اومن القادرين (من الميل الذى يستقل فى الحمل)متعلق بينتقص (قدر مايتم بالميل الصادر عن الآخر حتى ينقل) على بناء المفعول وعلى نصبه(بمجموع الميلين) وحاصله اذا رفع زيد خشبة كان قوته الذى بها ترفع الخشبة مقدار اربع دراهم مثلا واذا رفع زيد مع عمرو تكون قوة زيد درهمين فيسهل عليه ومعلوم ان عمل رجل واحد اذا كان مشتركا بين الرجلين كان ذلك العمل سهلا لكل منهما بخلاف الرجل الواحد (وليس كل واحد منهما بهذا القدر من الميل) الناقص (فاعلا مستقلا) فى حمل الخشبة فيتحقق عجز كل منهما (وفى مبحثنا هذا) على فرض واجبين مستقلين (ليس المؤثر الا تعلق القدرة) المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند الماتريدية الى صفة التكوين لا الى الارادة فعطف الارادة هنا على القدرة اما مبنى على جعل سبب التأثير مؤثرا

مجازا اوعلى ان يكون العطف قبل الربط ولايلزم من كون مجموع القدرة والارادة
مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا اوعلى جعل التأثير اعم من التأثير بالذات اوبالواسطة
والارادة مؤثرة فى تأثير القدرة المؤثرة فى المقدور (ولايتصور الزيادة والنقصان)
فالتوارد ثابت (فى شئ منهما) من الارادة والقدرة لاختصاصهما اى الزيادة
والنقصان بالاجسام والجسمانيات القابلة للانقسام قاله الكانبوى وقال الخلخالى
وذلك لان كل واحد منهما امر وجدانى غير قابل للتجزى لافى ذاته ولافى اعتبار
المحل وهو ظاهر فلايتصور فى شئ منهما الزيادة والنقصان اللذان هما باعتبار زيادة
الاجزاء ونقصانها ولايتصور الزيادة فى تعلقهما ايضا بعين ماذكر انتهى (وهذا وجه
متين من سوانح الوقت)هذا من قبيل انبت الربيع البقل (لايبقى فيه ريبة والله ولى
التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية وهو) اى حصر المعبودية هذه جملة معترضة
بين المبتدأ والخبر للبيان والايضاح فان خبر والثالث فقد دل والفاء فى فقد دل جواب
المقدر تقديره واما الثالث (ان لايشرك بعبادة ربه احدا) لايخفى ان فيه لطافة وهى
اى اللطافة فيه انه اشارة بالتفسير الى دليل الحصر (فقد دل عليه الدلائل السمعية) من
الايات والاحاديث (وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين
اولا) ظرف لدعوا اى قبل سائر التكاليف الشرعية اوقبل التكليف بالتوحيدين
الاولين (الى هذا التوحيد ونهوا عن الاشراك فى العبادة قال الله تعالى) حكاية عن
ابراهيم عليه السلام (اتعبدون)ياقوم (ماتنحتون) من الاصنام الهمزة لانكار الواقع
لالانكار الوقوع اذ عبادتهم الاصنام واقعة لكنها غير لايقة قاله الكنبوى اشار بقوله
غير لايقة الى ان الانكار هو الانكار التوبيخى نحو اتعصى ربك لاالانكار التكذيبى نحو
اتقول الواحد ربع الثلاثة والنحت بالتركى يونمق ويوتمق وبالفاريسى تراشيدن يقال
نحت الخشبة بمعنى اغاجى يوندى ويونتدى وتراشيد چوب را فالمعنى اتعبدون ياايها
الكافرون ماتصنعونه من الاصنام بالنحت من الاحجار والاشجار ان هو الامن كمال
جهلكم وغفلتكم عن الحق (والله خلقكم وماتعملون) دليل لانكار العبادة الباطلة
حاصله وان ماتعبدونه مخلوق لله تعالى كما كنتم انتم مخلوقين له سبحانه وتعالى فكيف لاتعبدون
الخالق وتعبدون المخلوق مثلكم قال المصنف ﴿ ولاظهير له ﴾ قال الشارح (اى لامعين
له) قوله ﴿ولايحل﴾ سبحانه وتعالى ﴿فى غيره﴾ من الحل بفتح الحاء والحلول بضم الحاء
على وزن القعود لامن الحل بكسر الحاء والحلال بفتح الحاء فاذا كان من الحلول فيكون
يحل من الباب الاول غالبا وقد يجئ من الثانى نادرا واما اذا كان بمعنى الحل والحلال

(ويجئ)

فيجيء مطلقا من الباب الثانى اى لاينزل الله ولايدخل فى غيره ذاتا وصفاتا لانه كالم يحل ذاته تعالى فى غيره لايحل صفاته تعالى ايضا فى غيره لان الانتقال لايتصور فى الصفات وانما هو من خواص الذات لامطلقا بل من خواص الاجسام فلذا قال الشارح (لا بطريق حلول الشيء فى المكان ولابطريق حلول الصفة فى الموصوف) قال بعضهم واما الحلول بطريق حلول المجرد فى مجرد آخر مقوم لذلك الآخر كما جوزه الامام وقد صرح به فى حصر اقسام الجواهر فى الخمسة فلايجرى فى نفيه شيء مما ذكرهنا اذ الله لايجوهر ولاعرض انتهى ثم قال الشارح (اما الاول) وهو عدم حلوله فى غيره بطريق حلول الشيء فى المكان (فلتنزهه) سبحانه وتعالى (عن المكان والحيز) الفرق بين المكان والحيز بالعموم والخصوص مطلقا لان كل حيز مكان وليس كل مكان بحيز من حيث ان كل محل الكون والسكون مكان سواء كان اطرافه محاطا اولا واما الحيز فهو خاص بمكان محاط اطرافه بسور من الحجر اوغيره هذا ما اخذته من كتب اللغات واما ما اطلعت عليه فى كتب القوم فهكذا المكان والحيز متراد فان عند الحكماء على ماقاله الشريف العلامة فى المكان والحيز وهو عند الحكماء هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم لمحوى واما عند المتكلمين فبينهما عموم وخصوص مطلقا * قال الشريف فى التعريفات الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شيء ممتد كالجوهر الفرد وقال فى المكان وهو عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده فاضبط ولاتنس قوله (لكونهما) اى المكان والحيز (من خواص الاجسام والجسمانيات) ان كان الحصول فى المكان بالتبع بيان لعلة تنزهه عن المكان والحيز فافهم (واما الثانى) وهو عدم حلوله فى غيره بطريق حلول الصفة فى الموصوف (فلاستلزامه) اى لكون الحلول على الطريق الثانى مستلزما (الاحتياج) مفعول لاستلزامه (المنافى) صفة الاحتياج (للوجوب) وذلك لما تقرر عندهم من ان الحال فى الشيء يحتاج الى ذلك الشيء قطعا والالما حل فيه فافهم يؤيد لماسبق من التعليل ماذكره شارح المواقف بقوله ولان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب الذاتى وايضا لواستغنى عنه لذاته لم يحل فيه والا لاحتاج اليه لذاته ولزم قدم المحل مع احتياجه تعالى وتركبه والالكان الواجب اصغر الاشياء وايضا الاجسام متساوية لامكان الحلول فيها فيمكن الحلول فى البقة والنواة والخصم معترف ببطلانه قوله (والنصارى ذهبوا الى حلوله) تعالى (فى عيسى عليه السلام) تنبيه على انه كما لايحل ذاته الى غيره لايحل صفته فى غيره

قوله عند الحكماء اى المشائين واما عند الاشراقيين ففراغ موجود يشغله الجسم (منه)

لان الانتقال لايتصور الا فى الاجسام * قال فى شرح المقاصد ومن النصارى
من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل بتركب اللاهوت
والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق
العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانيات (قال فى المواقف
ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته تعالى فى المسيح) اى عيسى عليه السلام (او حلول
صفته تعالى فيه) اى فى المسيح اراد بالحلول الاول الحلول الجوارى وبالثانى الحلول
السريانى فى اجزاء محله وهذا اذا اريد بالمكان السطح الظاهر من الحاوى والا فان كان
البعد المجرد كان الحلول فيه سريانيا فتأمل (كل منهما) اى من حلول ذاته فى المسيح
وحلول صفته فيه (اما حلول فى بدن المسيح) او حلول (فى نفسه) اى روح المسيح
(واما ان لايقولوا) اى النصارى (بشئ من ذلك) المذكورين (وحينئذ)اى حين
اذ لم يقولوا بشئ من ذلك (فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى) اى اعطى الله تعالى لعيسى
عليه السلام (قدرة) من عنده (على الخلق) اى على ان يخلق عيسى عليه السلام
(والايجاد) عطف تفسير للخلق (اولا) يعطى قدرة عليهما (ولكن خصه الله تعالى
بالمعجزات) التى يخلقها الله تعالى على يد انبيائه الكرام مقارنا لدعواهم بالرسالة من قبل الله
تعالى لتبليغ الاحكام الى الخلق المكلفين (و) مع ذلك (سماه) من تتمة قولهم اى سمى الله
تعالى عيسى عليه السلام (ابنا) لامن جهة انه تعالى والد وعيسى عليه السلام
مولود له بل (تشريفا واكراما له كما سمى الله) تعالى (ابراهيم خليلا له) تعالى
فى قوله تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلا (وهذه الاحتمالات) المذكورة (كلها باطلة)
من وجوه عديدة فلا يحتاج اظهار بطلانها الى افكار مديدة الا الاحتمال الاخير وهو
قوله اولا ولكن الخ (وما نقل عن الانجيل) معارضة بأن يقال لو لم يكن حالا فى عيسى
عليه السلام لم يقع فى الانجيل ماهو المنقول وهو قوله (ان يوحنا) اسم رجل من امة
عيسى عليه السلام (وهو واحد من الحواريين) قال البيضاوى الحواريون اصفياؤه
وهم اول من آمن به من الحوار وهو البياض وكانوا اثنا عشر رجلا انتهى * وقيل الحوار
بمعنى يار والرفيق وجعه الحواريون اذ ان الحواريين كانوا انصاريين آمنوا بعيسى
عليه السلام ونصروه فقيل لكل ناصر حوارى وقيل الحوار بمعنى القصر لانهم
كانوا قصارين للثياب والحاصل (سئل يوحنا عن عيسى على نبينا وعليه السلام
انك تقول ياعيسى قال ابى كذا وأمر ابى بكذا ارنا اباك) حتى نراه عيانا
(فقال) لهم (عيسى عليه السلام) فلستم بمحتاجين الى رؤية ابى فان

(من رأنى فقدرأى ابى) ولما قيل له فكيف ذلك فقال بالواو الاستينافية
(وانى حال) من الحلول (فى وهو الذى يعمل هذه الاعمال التى اعمل) يعنى ان الاعمال
التى تصدر عنى لاتحسبوا ان عاملها انا بل كلها معمولة لابى الذى هو حال فى (وآمن)
امر بالايمان (وصدق) امر بالتصديق (بأبى وابى فى فعلى فرض صحته وعدم التحريف)
يعنى لانسلم اولا صحة ذلك النقل من الانجيل ولو سلمنا صحته فلانسلم عدم التحريف
والتغيير فى ذلك الانجيل ولو سلم ذلك (يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به)
اى اختصاص عيسى عليه السلام بالله سبحانه وتعالى (و) يكون (اطلاق) لفظ (الاب
عليه) تعالى (بمعنى المبدأ) لابمعنى الوالد (فان القدماء كانوا يسمون المبادى بالاباء)
* قال فى القاموس التوليد التربية ومنه قول الله عزوجل لعيسى عليه السلام
انت نبيي واناولدتك بتشديد اللام اى ربيتك فقالت النصارى انت بنى بتقديم
الباء وضمتها كما فى سورة يوسف يابنى لاتقصص الخ واناولدتك بفتح اللام من ولد
يلد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (وانت تعلم) يا ايها العالم المتفنن (ان
المتشابهات فى القرآن) الكريم (وغيره من الكتب الالهية) مثل التورية والزبور
والانجيل التى انزلها على انبيائه العظام (كثيرة وردها) اى المتشابهات (العلماء
بالتأويل) اى العالمون بالتأويل والتوجيه اوالعلماء المتأخرين على طريق التأويل
(الى ما) اى الى معنى (علم) ذلك (بالدليل فلو ثبت ذلك)اى مانقل من الانجيل
(لكان من هذا القبيل وذهب غلاة) جمع غال كغزاة جمع غاز وهو من الغلو
بمعنى التجاوز عن الحد وهى اى الغلاة مضاف الى (الشيعة) وهم الروافض
وهم اى الشيعة ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية والغلاة ثمانية عشر كما فى آخر
المواقف (الى) متعلق بذهب (حلوله)تعالى (فى على) رضى الله عنه (واولاده)
الكرام حيث (قالوا) اى غلاة الشيعة (لايمتنع) اى لايكون محالا (ظهور الروحانى)
اى ان يظهر الروحانى (فى الصور الجسمانية) كجبريل اى كاظهر جبرائيل عليه
السلام احيانا عندما اتى بوحى الله تعالى الى حضور النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
(فى صورة دحية) اسم ذات شريفة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم اجمعين
قوله (الكلبى) صفة دحية والكلب اسم قبيلة يعنى قبيلة بنى كلب والياء ياء النسبة
وهو اى دحية الكلبى كان من اجمل الناس وكان كافرا ثم اسلم فالالف واللام فى الكلبى
للعهد الخارجى فافهم (فلايبعد) هذا من تتمة كلام الغلاة (ان يظهر الله تعالى فى صورة
بعض الكاملين) وهو اى بعض الكاملين كائن (كعلى) رضى الله عنه واستدلوا

عليه بقوله تعالى ان الله هو العلى الكبير فانظروا الى حماقتهم وجهلهم فان العلى اسم شريف من اسماء الله تعالى مع انه لا يثبت مدعاهم بتمامه فان مدعاهم هو الحلول فى الاولاد ايضا وانه انما يفيد الاتحاد لا الحلول (واولاده والائمة المعصومين) وهم اثنا عشر عندهم (رضى الله عنهم) قوله (وانت تعلم) ليس من كلام الشيعة بل هو من كلام الشارح رحمه الله (ان الظهور غير الحلول وان جبرائيل عليه السلام لم يحل فى دحية الكلبى) لا فى بدنه ولا فى روحه (بل ظهر) اى جبرائيل (بصورته) اى فى صورة دحية (وهذا) اى تصحيحهم بحلوله تعالى فى على واولاده بظهور جبرائيل فى دحية (قرينة) دالة (على انهم) اى غلاة الشيعة (لم يريدوا) عند الاطلاق بالحلول (معناه) الموضوع (الحقيقى بل ارادوا به) اى بالحلول معنى (الظهور) ويؤيده ماقال فى شرح المواقف من انهم قالوا اى غلاة الشيعة ظهور الروحانى بالجسمانى لا ينكر ففى طرف الشر كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفى طرف الخير كالملائكة فان جبرائيل كان يظهر بصورة دحية الكلبى والاعرابى فلا يستحيل حينئذ ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك لشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة قال المصنف ﴿ولا يقوم بذاته﴾ سبحانه وتعالى ﴿حادث﴾ من الحوادث اصلا وقطعا قال المجوس كل حادث هو من صفة الكمال يجوز القيام به تعالى وقال الكرامية يجوز لكن لا مطلقا بل كل حادث يحتاج اليه البارى تعالى فى الايجاد (قيل) قائله هو السيد الشريف قدس سره (لان) دليل للملازمة (ما) والمراد بماء الموصول الصفة الحقيقية الموجودة (يقوم به) اى بذاته تعالى (لابد ان يكون من صفات الكمال) يعنى ان الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى قديمة لان كل مايقوم بذاته تعالى صفة الكمال وكل صفة الكمال قديمة (فلو كان حادثا لكان خاليا عنه) اى عما يقوم به وهو صفات الكمال لان الحادث مايكون مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا (فى الازل) متعلق بخاليا ولو كان خاليا عنه فيه لكان خاليا عن صفة الكمال (والخلو) عن صفة الكمال فى أى وقت كان (نقص) اذا كانت ممكنة وههنا كذلك على ماقيل ان ازلية الامكان يستلزم امكانها (و) الحال (هو) اى الله سبحانه وتعالى (منزه) ومقدس (عن ذلك) اى عن النقص من كل وجه (وهذا) اى ماقيل بيان وجه التمريض بقيل (انما يتم) الخ حاصله انا لا نسلم

ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى يجب ان تكون صفة كمال لجواز ان يقوم بذاته تعالى صفة لا كمال فى وجودها ولا نقص فى عدمها (اذا لم يكن) اى لم يوجد (له) تعالى (صفة لا كمال ولا نقص فى وجودها وعدمها واورد) المورد هو السيد الشريف ايضا بالنظر الى الكبرى (على هذا) على قيل قال الكفوى اى على الدليل المذكور حاصل الايراد منع لقوله والخلو عن صفة الكمال نقص وتصويره انه لا نسلم ذلك وانما يكون الخلو الخ كما قال الشارح (انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن الله) تعالى (حال) منصوب بالظرفية (الخلو متصفا بكمال) بالتنوين (يكون زواله) اى زوال ذلك الكمال الاول (شرطا لحدوث هذا الكمال) الثانى (بأن) قيد للمنفى (يتصف دائما بنوع كمال) قديم (يتعاقب افراده من الازل الى الابد) لان النقص عدم حصول الكمال الممكن لا عدم حصول الكمال الممتنع واجيب عنه هذا المجيب سعد الدين التفتازانى (بأنه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا اذ لا وجود له) اى للنوع (الا فى ضمن الفرد) وفى نسخة فى ضمن الافراد (قلت) قائله الشارح رحمه الله (وانت خبير بفساد ذلك) الجواب (كما سلف) اى سبق وتقدم من ان المراد بالقدم النوعى ان لا يزال فرد من الافراد موجودا ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافى القدم وانما ينافيه تناهى الافراد والحكماء قائلون بعدم تناهيها ولا مذهب للسائل فيوجه السؤال ولا يندفع بهذا الجواب وانما يندفع ببرهان التضايف وغيره فلذا قال (والوجه فى ابطال هذا الاحتمال) اى احتمال ان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد (ما اسلفناه) اى ذكرناه مقدما (من) بيان لما (ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بجريان برهان التضايف) وهو النسبة الواقعة بين الشيئين اللذين لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر (وغيره) اى وبجريان غير برهان التضايف كبرهان التطبيق (فيها) اى فى ابطال الحوادث قوله (هذا) فى مقام هذا الذى ذكرته لك الآن اوفى مقام مضى هذا (والمراد) اى مراد المصنف (من) لفظ (الحادث) المذكور فى المتن (ههنا) اى فى قوله ولا يقوم بذاته حادث (الصفة الحقيقية) الحادثة * واعلم ان هذا تنبيه على ضابطة تنتفع فى دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة كالقبلية والبعدية وفى عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير فى القسم الاول مطلقا ويجوز فى القسم الثالث مطلقا واما القسم الثانى فانه لا يجوز

التغيرفيه نفسه ويجوز فى تعلقه (واما الصفات الاضافية) اراد به نفس الاضافات سواء
كانت اضافة الذات كالقبلية والمعية واضافة الصفات الحقيقية كتعلق العلم والارادة
والقدرة (و) الصفات (السلبية) اى نفس السلوب (فيجوز التغير) فى الاتصاف
وعدم الاتصاف (والتبدل فيها) اى فى الاضافية والسلبية (فى الجملة) اى من الجانبين
كما يدل عليه قوله انما يتغير ما اضيف اليه اونقول التغير والتبدل فى التعلق لا فى الخالقية
مثلا كذا فى شرح المواقف اونقول معنى فى الجملة فى بعضها واليه يوحى قوله بعيد
ذلك لانسلم جريان الدليل فيها كلها (كخالقية زيد وعدم خالقيته) اى زيد وفى نسخة
وعدم خالقية عمرو وذلك اى جواز التغير والتبدل فيهما يعنى انهما نسبتان متغيرتان بتغير
احد الطرفين وذلك الطرف لايجب ان يكون طرف الموصوف بهما بل يجوز
ان يكون الطرف الآخر وهو المضاف اليه فافهم لان التبدل فيها اى فى الاضافة
انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير بالجر والتنوين فى ذاته سبحانه وتعالى
فيجوز قيام الصفات الاضافية والسلبية بذاته تعالى بخلاف الصفات الحقيقية
الحادثة كما اذا انقلب شئ من يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير فانه لم
يتغير فيك صفة اصلا وانما تغير نسبتك اليه وهو امر اعتبارى (والصفات الحقيقية)
كأنه سلمنا ان التبدل فى الصفات الاضافية والسلبية لايستلزم التبدل فى ذاته تعالى لكن
التبدل فى الاضافة يستلزم التبدل فى صفاته وقد ثبت ان الصفات الحقيقية لا تتبدل
وفهم ذلك من قوله ولايقوم بذاته حادث فأجاب بما ترى يعنى قال والصفات الحقيقية
(التى يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون انفسها) فان الخالقية من الصفات الاضافية
كما هو مذهب الاشاعرة اومن الحقيقية المتغير تعلقاتها بالمخلوق لا انفسها كما هو مذهب
الماتريدية (لايقال هذا الدليل) وهو لوكان شئ من الحوادث الموجودة قائما بذاته
تعالى يلزم خلو الذات عن صفة الكمال فى الازل (جار فى الاضافات) كتعلق
العلم وايجاد العالم واجناسها وانواعها واشخاصها (والسوالب) كسلب الجسمية
وسائر النقايص بأن يقال الاضافات والسلوب لاتقوم بذاته تعالى لان مايقوم بذاته
لابد وان يكون من صفات الكمال فلوكان حادثا لكان خاليا فى الازل عن صفة الكمال
وهو محال (مع تخلف المدعى) على صيغة اسم المفعول وهو كون مايقوم بذاته تعالى
قديما وليس بحادث لئلا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث (عنه) عن متعلق بالتخلف
والضمير المجرور راجع الى الدليل وجعل الكلنبوى هذا الكلام خلاصة
من وجه وتفصيلا من وجه آخر بقوله كل اضافة قائمة بذاته تعالى كخالقية زيد

(وايجاد)

وايجاد العالم وكذا كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم خالقية زيد صفة كمال ولاشئ من صفة الكمال بما يخلوعنها الذات فى وقت ما فلوصح الدليل المذكور لزم ان يكون الخالقية ازلية لاحادثة متجددة وعدم الخالقية ابدية لامتغيرة زائلة بالخلق والكل باطل * اما الثانى فظاهر واما الاول فلان ازلية الخالقية تستلزم قدم المخلوق الحادث وكذا الكلام فى تعلق السمع والبصر الحادث عند حدوث المسموع والمبصر وعدم تعلقهما السابق الازلى الزائل بحدوث التعلق واللاحق الحادث بزوال التعلق عند فنائهما وفى تعلق العلم والارادة وعدم تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا حادثا انتهى (لانانقول لانسلم جريان الدليل فيها) اى فى الاضافات و لسلوب (كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد) من الاضافات التى يستلزم كونها كما لا كون العالم قديما (ليس من صفات الكمال حتى يكون) بالنصب (الخلوعنها فى الازل نقصا بل) للترقى (قد ندعى ان الخلوعنها) اى عن الاضافات والسلوب فى الازل وعن متعلق بالخلو (كال) اى صفة كال فى حقه تعالى فكيف يتأتى امتناع تجددها فى ذاته تعالى وكون خلوه تعالى عنها نقصا (يظهره) بضم الياء وكسر الهاء وفى بعض النسخ يظهر به من الثلاثى المجرد مع باء التعدية (استيثاره) تعالى قيل اختصاصه وقيل اختياره وقيل تفرده فكل منها لايبعد بعضها عن بعض فى المعنى يقال استأثر بالشئ اذا خص به (بالقدم) متعلق بالاستيثار (الزمانى كما استأثر) بالايجاب لا بالاختيار (بالقدم الذاتى) قوله بناء (على انه) علاوة للترقى (يمكن ان يقال) فى السند (وجود العالم فى الازل ممتنع) لان الازلى يكون قديما ووجود العالم حادث فالوجود فيه يستلزم اجتماع القدم والحدوث وهو محال كما لايخفى (فلايكون عدم ايجاده) وخلقه (فى الازل نقصا) فى حقه تعالى (كما انه ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا) فى حقه تعالى قالوا فى توجيه ذلك ان عدم قدرته تعالى على الممتنعات ليس بأنه عاجز عن القدرة بل هو قادر فى ذاته وعدم اظهار قدرته لعدم قابلية المحل فلايلزم نقص فتأمل قوله (ومايقال) الخ اعتراض على قوله على انه لايمكن الخ فانه صريح فان ازلية العالم ممتنع فاعترض عليه بأنه كيف يجوز الحكم بامتناع ازلية العالم مع ان الحكم بازلية امكان العالم ثابت ومقرر فيما بينهم وهو يستلزم امكان ازلية العالم فلايصح القول بامتناع ازليته فافهم (من ان ازلية العالم يستلزم امكان الازلية ليس بشئ) حاصله الطعن فى الملازمة وليس للامكان ازلية جزما فان معنى الازل استمرار امكان الشئ وجواز وجود الشئ ومعنى الثانى جواز ان يوجد الشئ وجودا مستمرا ازلا وابدا وظاهر

ان استلزام الاول للثانى ليس بينا كما صرح به بعضهم بعبارته قال هنا الكلنبوى لانه يجوز
ان يكون امكان الممكن بالنسبة الى الوجود اللايزالى لا بالنسبة الى الوجود الازلى
فيكون الممكن ممكن الحدوث ممتنع القدم انتهى (كما بسطناه فى بعض تعليقاتنا)
اى كما ذكرناه مع دليله مفصلا فى بعض تعليقاتنا الكلامية المسمى بالانموزج اقول معنى
ازلية امكان الشئ ان يكون الازل ظرفا لامكان وجوده ولو كان وجوده فيما لا يزال
ومعنى ازليته ان يكون الامكان جهة لنسبة وجوده اليه فى الازل هذا وخلاصة هذا القول
هو وجود العالم فى الازل ليس بممتنع كما ادعاه مستدلا بأن ازلية الامكان الخ وزبدة
كلام الشارح انه ليس كذلك مستند اىما بسط فى بعض تصانيفه هذا وقد بسط الكلام
فى الاستلزام وعدمه السيد السند فى شرح المواقف بأن نقل كلام القوم ثم اعترض
عليه ثم حققه بما هو حق عنده فتركناه مخافة التطويل وان اردت الاطلاع فاسلك
ذكر ذلك السيد وهذا عين ماصرح به بعضهم بعبارته (واما السلوك فما كان) فى كونه كمالا
(مثل سلب الجسمية ولوازمها) مثل سلب المكان والحيز والزمان وامثالها من خواص
الجسم والجسمانيات مثل التحيز فى الحيز والتمكن فى المكان (عنه تعالى) قال مولانا
السيلكوتى هنا اى مايستحيل اتصاف البارى تعالى به واما السلوب التى لا يستحيل
اتصافه بها كسلب المعية التى كانت له مع كل حادث اذا عدم ذلك الحادث فانه سلب
متجدد بعد ان لم يكن فى حكم الاضافات المتجددة والتحقيق ان حقيقة السلوب كلها
سلب الاتصاف فليس فيها القيام بذاته تعالى حقيقة بل سلب القيام انتهى
(فجريان الدليل فيها) اى فى تلك السلوب(لا يضر لان المدعى) وهو كون مايقوم
بذاته تعالى غير حادثة (غير متخلف لامتناع عنها) اى فى الازل وفيه ان السلوب فرع
المسلوب فانما يتصف بأنه ليس بجسم بعد ماصدر عنه جسم والاجسام حادثة فيلزم
خلوه تعالى عنه فى الازل وقد سبق هذا من المحشى الخلخالى نقلا عن الشارح المحقق
فيما سبق من مباحث اتصافه تعالى بجميع صفات الكمال قال المصنف ﴿ولا يتحد﴾
الله تعالى (بغيره ﴾ مما سواه اصلا وقطعا قال الشارح رحمه الله (يطلق الاتحاد)
بطريق الحقيقة والمجاز وله معان والمناسب منها بهذا المقام معنى الطريق فالمعنى على
ثلاثة طرق اوعلى طرق ثلاثة وانما قيدت بطريق الحقيقة والمجاز بناء على ماهو
الواقع كما صرح به الشريف العلامة قدس سره بقوله هذا الاطلاق بطريق الحقيقة
فى الاول وفى الثانى واما الثالث فمجاز والاتحاد بالمعنيين الاخيرين لا يشك فى جوازه
بل وقوعه ايضا وانما كان الاول حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق

(وانما)

وانمايتصور هذا المعنى الحقيقى على وجهين احدهما انيكون هنـاك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بأن يصير زيد وعمروا وبالعكس ففى هذالوجه قبل الاتحـاد شيئان وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله والثانى انيكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا اوغيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد امرا واحدا وبعده امرا آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذاالمعنى الحقيقى بالضرورة يحكم بداهة العقل بعدتحرير الطرفين على نفيه وربما يزداد توضيحه بنوع تنبيه انتهى (على ثلاثة انحاء) جمع نحوالطريق (الاول) من تلك الطرق الثلاثة (ان يصير الشئ) اى الموجود (بعينه) اى بتعينه وتشخصه الخاص به (شيئا آخر) اى موجودا آخر (من غير ان يزول عنه شئ) من ذاته اوصفاته هذا القيد لاخراج الاتحاد بالمعنى الثالث الآتى (او) من غير (ان ينضم اليه شئ آخر) هذا لاخراج الاتحاد بالمعنى الثانى الآتى (وهذا) اى تحقق الاتحاد على الطريق الاول (محال مطلقا سواء كان) ذلك (فى الواجب) تعالى (او) كان (فى غيره) تعـالى * قال الكلنبوى اى سواء فى اتحاد الواجب بغيره اوفى اتحاد الممكن بغيره ولك ان تقول مراده سواء فى اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتنـاع التعدد اوفى الممكنين اوالمختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد والمادى ومن العرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحـاد الموجودين مطلقـا محال (لان) الشيئين (المتحـدين ان بقيـا) بعد الاتحاد فى الوجود (فهما) اى فذلك المتحدان (اثنان) اى معرض الاثنينية (فلا اتحاد فيهمـا) (وان) لم يبقيا بعد الاتحاد بل (فنيـا) ومحيا (فهما معدومان) لا وجود لهما (فلا اتحاد) بينهما فى الوجود وان جاز اتحادهما فى العدم (وان فنى احدهما وبقى الاخر فلا اتحاد) بينهما (ايضا بل بقى واحد) منهما (وفنى الاخر) وهو ليس من اتحاد الموجودين فى شئ وايضا لا يمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا يلزم ان يكون الشئ الواحد موجودا او معدوما (و) الطريق (الثانى) من الطرق الثلاثة فى الاتحاد (ان ينضم اليه) اى الى الشئ (شئ) آخر (فيحصل منهما) اى من الشئ الاول والثانى الذى انضم الى الاول مؤخرا (حقيقة واحدة) المراد من الحقيقة الواحدة ههنا اعم من الحقيقية والاعتبارية (بحيث يكون المجموع) اى مجموعهمـا (شخصا واحدا آخر) ومثاله فى الظاهر كائن (كما يقال صـار التراب طينا) فان كون التراب طينا بانضمام الماء اليه (و) الطريق (الثالث) من تلك الطرق الثلاثة فى الاتحـاد (ان يصير الشئ شيئا آخر بطريق الاستحالة) اى التحول هذه الاستحـالة لغوية بمعنى انقلاب الشئ

عن حالته الاولى لا الاصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة فى الكيف ولذا احتاج الشريف العلامة فى شرح المواقف الى تفسيرها بأن يقول اى التغير والانتقال دفعيا كان اوتدريجيا كما ذكر فى الكلنبويه بعبارته حاصله الانقلاب الجوهرى اوالعرضى ولذاقال (فى جوهره اوعرضه) فالعينية اى التعين لاتبقى فامتاز عن القسم الاول بكلا قسميه ومثاله كائن (كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود) فانه اذا صار الابيض اسود فقد زال عن الابيض صفة البياض وفاض على الجسم بدله صفة السواد (والكل) اى والاتحاد بكل طريق من المذكورات (فى حقه تعالى محال اما) محالية الاتحاد بالطريق (الاول فلما) اى فثابت لما (مر) من العلل المذكورة بقوله لان المتحدين ان بقيا الخ ويلزم منه ايضا ان يكون الواجب ممكنا لما ثبت من امتناع تعدد الواجب على ما فى شرح المقاصد (و) اما محالية الاتحاد بالطريق (الثانى فلان) اى فثابت لان (احدهما) اى احد الشيئين الموجودين اللذين انضم احدهما الى الآخر (اذا لم يكن حالا) بالتشديد من الحلول (فى الآخر امتنع) اى صار محالا (ان يتحقق) ويثبت (منهما) اى من ذلك الشيئين (حقيقة واحدة) يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة بداهة ولذاقال (وهذا ضرورى فانا نعلم) ضرورة ان الامر كما ذكر (وان كان احدهما حالا فى الآخر) كما فى الطين (فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا فى الآخر اوبالعكس) يعنى اولا يخلو من ان يكون الآخر حالا فى الواجب (والاول) اى حلول الواجب فى الآخر (محال لاستغناء الواجب) فى الوجود (وامتناع) اى ولامتناع حلول المستغنى فى الوجود اذ لا بد فى الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغنى بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير (والثانى) اى حلول الآخر فى الواجب (ايضا) اى مثل الاول (محال) اى ليس بممكن اصلا وقطعا (لانه) اى الشان (لوكان المحل هو الواجب وهو) الواو حاليه اى والحال ان الواجب (مستغن) فى الوجود (عن الحال) وغير محتاج اليه اى الى الحال (لان الاحتياج ينافى الوجوب) فلا يكون الحال صورة لا جنسية ولا نوعية بل عرضا فيكون الحال عرضا والواجب موضوعا لان المحل ان احتاج الى الحال فى بقائه يسمى هيولى والحال صورة والا فيسمى موضوعا والحال عرضا واذا كان الحال عرضا (فلا يحصل منهما) اى من الموضوع والعرض (حقيقة واحدة متحصلة) اى موجودة فى الخارج يتحد بها الواجب وان حصل هناك حقيقة واحدة اعتبارية كالعسكر الواحد كما قال (غايته ان يحصل

قوله وان حصل يأن الوصلية فافهم منه

(حقيقة)

حقيقة واحدة اعتبارية) قوله (واورد عليه بأنه) الخ الظاهر انه منع لقوله
لان احدهما ان لم يكن حالا فى الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة حاصله
انه لانسلم ذلك الجواز ان يكون المجموع محلا للجزئى الصورى فيحصل منهما حقيقة
واحدة فهذا اختيار للشق الاول من الترديد (ربما كان الواجب تعالى مع الغير محلا
للجزء الصورى) صورة نوعية (كما فى العناصر الممتزجة التى يحلها صورة المواليد)
الثلاث يعنى الحيوان والنبات والمعدن فانها بعد الكسر والانكسار يحصل فيها كيفية
متشابهة يستعد لفيضان الصورة الجوهرية قوله (ودعوى) الخ جواب سؤال مقدر
تقديره يجب فى تحصيل الحقيقة المركبة من احتياج الاجزاء بعضها الى بعض وانفعال
بعضها من بعض فاجاب بقوله ودعوى (الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية غير
مسموعة) يعنى لايجب وان وقع فى بعض المواد بل الواجب الاحتياج بين
اجزائها مطلقا فلايكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان (سلمنا ان الواجب
هو المحل) يعنى لانسلم ان يكون الواجب محلا فقط بل يجوز ان يكون الواجب
مع الغير محلا الخ ولو نسلم ان الواجب هو المحل (لكن لانسلم انه لايحصل من
الموضوع والعرض) قوله (الماهية الحقيقية) فاعل لايحصل (بل الاشراقيون)
يعنى افلاطون ومن تبعه (نفوا الصورة النوعية الجو هرية وادعوا) اى
الاشراقيون (ان انواع الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية) اى الصور الجسمية
الممتدة فى الجهات الثلاث (والاعراض القائمة بها) اى الامتدادية (كالسرير
المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التى هى عرض واما الثالث) اى واما
بيان استحالة المعنى الثالث (فلان) اى فثابت لان (التغير الجوهرى والعرضى
فى حقه تعالى محال كامر) فى بحث استحالة قيام الحادث بذاته تعالى (من)
بيان لما (عدم التبدل فى صفاته الحقيقية) والتبدل فى الذات بديهى البطلان
فلذا لم يذكره قال المصنف ﴿ ليس ﴾ الله تعالى ﴿ بجوهر ﴾ لان الجوهر اصل
المركبات والصانع سبحانه وتعالى ليس بأصل المركبات ينتج من الشكل الثانى ان الجوهر
ليس بصانع وينعكس الى قولنا الصانع ليس بجوهر هذا هو المطلوب قال الشارح
(اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل) هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء
فلان الجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع فعلى مذهب الحكماء
ايضا لايصدق الجوهر على الواجب لان وجود الواجب عينه كما قال فى شرح المواقف
وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلايكون

جوهرا عندهم ايضا (اوهوالمتحيز بالذات وهوتعالى) منزه عن الامكان بكسر الهمزة وفى نسخة عن المكان لكن الاول هواصح والتحيز فالله ليس بممكن ولامتحيز قال بعض الافاضل سبق آنفا للجوهر تعريفان ٭ الاول قوله الجوهر هو الممكن الخ ٭ والثانى قوله هو المتحيز الخ و التعريف الاول لبعض المتكلمين القائلين بكون النفس الناطقة مجردة كالامام الغزالى والراغب الاصفهانى فيكون افراده النوعية ثلاثة النفس الناطقة المجردة والجزء الذى لايتجزى والجسم والتعريف الثانى لجمهور المتكلمين النافين للمجرد مطلقا عقلا كان اونفسا فيكون افراده النوعية اثنين الجزء والجسم انتهى قال المصنف ﴿ ولاعرض ﴾ بالجر وليس الله بعرض فنفى المتقابلين عن الله تعالى لان كلامنهما اى من الجوهر والعرض مقابل للآخر ان العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر مايتركب عنه غيره كذافى شرح العقايد قال الشارح فى بيان علة انتفاءهما عنه تعالى (لان العرض لايقوم بنفسه بل يحتاج فى قيامه الى المحل المقوم) بالتشديد والجر (له) اى للعرض قال بعض الافاضل كون المحل مقوما للعرض محل نظر عند المتكلمين القائلين بأن الموضوع ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل على محل ما لا على المحل المعين فان النزاع بين الفريقين فى الثانى لا فى الاول لان احتياج العرض فى وجوده الى محل ما قطعى فتأمل انتهى (و) الحال ان (الواجب) تعالى (مستغن عن غيره) مما سواه فلايحتاج فى وجوده وذاته وصفاته الى شئ اصلا وقطعا قال المصنف ﴿ولاجسم﴾ بالجر اى وليس الله بجسم وهومذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اى بعضهم قالوا هوجسم اى موجود وآخر منهم هوجسم اى قائم بذاته فلانزاع معهم على التفسيرين ومأخذه التوفيق قال الشارح فى بيان علة انتفاء الجسم عنه تعالى (لان الجسم) عند المتكلمين هوالمتحيز القابل للقسمة ولوفى جهة و (مركب) اماعندنا فمن الجوهر الفرد وهو الجزء الذى لايتجزى وماعند الفلاسفة فمن الهيولى والصورة (فيحتاج) اى الجسم (الى الجزء)لكونه مركبا (فلايكون) اى الجسم (واجبا) بل يكون ممكنا قال المصنف ﴿ولا فى حيز﴾ اى وليس الله تعالى فى حيز اما الدليل على عدم التحيز فهوانه اى الواجب تعالى لوتحيز فاما فى الازل فيلزم قدم الحيز اولا فيكون محلا للحوادث وايضا اماان يساوى الحيز اوينقص عنه فيكون متناهيا اويزيد عليه فيكون متجزيا ﴿ولا فى جهة﴾ اى وليس الله تعالى فى جهة قال الشارح فى بيان علة انتفاء كينونته تعالى فى حيز وجهة

من الجهات (لانهما) اى لان الحيز والجهة كائن (من خواص الاجسام والجسمانية) فتعالى الله عنهما علوا كبيرا قال المصنف ﴿ ولايشار اليه ﴾ سبحانه وتعالى ﴿ بهنا ﴾ اى بأنه تعالى كائن هنا ﴿ اوهناك ﴾ هذا مما لاحاجة اليه بعد قوله ولافى حيز لان المتحيز على ماصرح به المصنف فى المواقف المشار اليه اشارة حسية بأنه هناك اوهنا الا ان المقام اقتضى كمال التنزيه بالتصريح فافهم ﴿ ولايصح عليه ﴾ اى على الواجب تعالى ﴿ الحركة ﴾ اى التحرك ولوكان فى حالة الثبوت فى محل ﴿ والانتقال ﴾ من محل الى محل فان قلت لم لم يقل ولايصح له بل قال عليه قلت اشارة الى ان القول بصحة الحركة والانتقال سبب مضرة فى حقه تعالى لانه مناف لكماله وتنزهه وتقدسه سبحانه وتعالى فافهم قال الشارح فى بيان علة ذلك (لما سبق) من انها من خواص الاجسام والجسمانية ومن عدم التبدل فى الصفات الحقيقية (و) الطائفة (المشبهة) هم الذين يشبهون الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات ولاجل ذلك جعلوا بضم الجيم فرقة واحدة قائلة بالتشبه وان اختلفوا فى طريقه ويقال لهم المجسمة ايضا (منهم) خبر مقدم على مبتدأه اى من المشبهة (من قال انه) تعالى (جسم حقيقة) انما قال حقيقة احترازا عن الكرامية فانهم وان قالوا بأنه تعالى جسم لكنه بمعنى الموجود عند بعضهم وبمعنى القائم بنفسه عند آخرين فلانزاع معهم الا فى اطلاق لفظ الجسم عليه (ثم افترقوا فقال بعضهم) وهو مقاتل بن سليمان وغيره (انه) تعالى (مركب من لحم ودم وقال بعضهم) وهو ابن الحكيم الهشامى (هو) اى الواجب تعالى (نور يتلألؤ) اى يتموج بضيائه (كالسبيكة) من الفضة (البيضاء) وهو التبر (طوله سبعة اشبار) جمع شبر (بشبر نفسه) والطول يستلزم العرض ولكنه لم يذكر المقدار فيه اى فى العرض (ومنهم من قال) قولا باطلا مثل اقوال المذكورين (انه) تعالى كائن (على صورة) نوع (انسان) هذا مبالغة فى التجسيم فلذلك يكون له عذاب اليم فى الجحيم (فمنهم من) اى فحين اذ قال بعض منهم انه على صورة انسان منهم (من قال انه) تعالى كائن (على صورة شاب امرد) وانما وصف الشاب بأمرد لان الشاب مطلقا مقابل للشيبة سواء كان ذا لحية وشارب ام لا والمراد هنا من هو المجرد عن اللحية والشارب والامرد بمعنى من لا لحية له ولاشارب (اجرد) صفة بعدها للشاب وهو من لاشعر فى بدنه اصلا وقوله (جعد) بمعنى ذى جعد اذ الجعد بمعنى شعر ذى جعودة وهو خلاف البسط يعبر عنه اى عن الجعد بالتركى بقورجق (وقطط) بفتح القاف والطاء كذلك بمعنى ذى قطط ولكنه

وصف الجعد بمعنى شديد الجعود يعنى بك چوق قورجق والحاصل جعلوه تعالى
جعلا باطلا اى اعتقادا عاطلا شابا امرد فى احسن تصاوير الانسان ولما كان هذه
الصورة مما يشتهى لم يرتضها البعض الآخر بل جعله تعالى فى صورة يناسب العز
والوقار وهى اوائل الشيخوخة فلذا قالوا هو اشمط الرأس واللحية كما قال الشارح
(ومنهم من قال انه شيخ) وهو مقابل للشاب (اشمط الرأس) والشمط بفتحتين
بياض شعر الرأس يخالط بسواده فالمعنى شيخ ابيض شعر رأسه يعنى مشرب
(ومنهم من) هو ابو عبدالله محمد بن كرام وعليه اليهود (قال هو فى جهة الفوق ومماس)
اصله مماسس (للصفحة) اى السطح (العليا من العرش) الاعلى (ويجوز عليه
الحركة والانتقال وتبدل الجهات ويأط) مثل يعد الاطيط صوت الرحل والابل
من ثقل الحمل اى يصوت العرش تحته تعالى (اطيط) منصوب بنزع الخافض
اى كأطيط (الرحل) بفتح الراء وسكون الحاء بالتركى سمر (الجديد تحت الراكب
الثقيل) الجسد (وهو يفضل) اى يزيد من كل جهة (على العرش بقدر اربع اصابع
ومنهم من قال وهو) تعالى (محاذ) اصله محاذى من الحذاء اى مقابل للعرش
من جهة الفوق (غير مماس) اصله مماسس من المس (له) اى للعرش (وبعده)تعالى
(عنه) اى عن العرش (بمسافة متناهية) لاغير متناهية يقول به بعض اصحاب محمد بن
الهيضم (وقيل) قائله محمد بن الهيضم (بمسافة غير متناهية لامتناهية ولم يستنكف)
اى لم يمتنع (هذا القائل عن جعل غير المتناهى محصورا بين حاصرين) لان الابعاد
متناهية واراد بالحاصرين البارى تعالى والعرش (ومنهم من تستر بالبلكفة) وهى
منحوتة من بلا كيف كالبسملة والحمدلة والحوقلة وهم الذين قالوا ان الله تعالى جسم
بلا كيف (فقال) ذلك القائل المتستر بالبلكفة (هو) الله تعالى (جسم) لكنه
(لا كالاجسام) السائرة المتعارفة (وله) تعالى (حيز) ولكن (لا كالاحياز)
جمع حيز (ونسبته) تعالى (الى الحيز) اى الى حيزه (ليس كنسبة الاجسام)
السائرة (الى احيازها وهكذا ينفى) اى يحكم ذلك القائل بانتفاء جميع (خواص الجسم
عنه) تعالى (حتى لايبقى) فى البين من المبالغة فى النفى (الااسم الجسم) فقط (وهم)
وفى نسخة وهؤلاء اى ذلك القائل ومن معه فى ذلك القول (لايكفرون) من باب التفعيل
اى لايحكم بكفرهم ولاينسبون الى الكفر والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ
دون المعنى والاطلاق اللفظى يتوقف على ورود الشرع كما صرح به فى شرح
المواقف * قال الكلنبوى ولذا قال صاحب الامالى * ورب العرش فوق

(العرش)

العرش لكن * بلا وصف التمكن واتصال * اقول فمقتضاه ان صاحب الامالى مشبه متستر بالبلكفة اوانه قال بما قال المشبه المتستر بالبلكفة لعدم التكفير فيه فافهم (بخلاف المصرحين) القائلين بالصراحة (بالجسمية) بالياء المصدرية اى بكونه تعالى جسما فانهم جوزوا احتياج البارى وهونقص محوج الى العلة وذلك افتراء على الله تعالى علوا كبيرا قوله (واكثر المجسمة) مبتدأ (وهم الظاهريون) خبره (والمتبعون) صفة كاشفة (لظواهر الكتاب) اى القرآن (والسنة) اى الحديث * اما الكتاب فنحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ونحو وجاء ربك والملك ويد الله فوق ايديهم والسماء مطويات بيمينه الى غير ذلك واما السنة فنحو قوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله تعالى فأشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال انها مؤمنة وقوله عليه السلام رأيت ربى فى احسن صورة وان ربنا ينزل الى سماء الدنيا وفضحك الرب حتى بدت نواجذه وحتى يضع الجبار قدمه وقلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن الى غير ذلك والجواب عن هذا التمسك انها ظواهر لا يعارض اليقينيات الدالة على نفى المكان والجهة من شرح المواقف مع ضم وايضاح وقال مفتى زاده اجيب بأن خبر الاحاد ساقطة باليقينيات مطلقا وكذا الظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات فبعضها مؤولة وبعضها محمولة على الصفات بلا كيف (واكثرهم) اى اكثر الظاهريين (المحدثون) القائلون بحدوث العالم وقيل هم المتمسكون بالحديث لا بالكتاب وقيل انه يعنى المتأخرين (ولا بن تيمة ابى العباس احمد) الذى له من المصنفات مائة تصنيفة (واصحابه) اى ولاصحاب ابن تيمة (ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة فى القدح فى نفيها) اى فى التشنيع على من ينفى الجهة (ورأيت فى بعض تصانيفه) اى فى بعض مصنفات ابن تيمة من الكتب (انه) اى ابن تيمة قال فيه (لافرق) اصلا (عند بداهة العقل بين ان يقال) اى ان يقول قائل فى حقه تعالى او مطلقا (هو معدوم لاوجود له(وبين ان يقال طلبته) اى تحريته (فى جميع الامكنة) فى العالم(فلم اجده) فى مكان اصلا (ونسب) اى ابن تيمة (النافين) مفعول نسب (للجهة)متعلق بالنافين اى الذين ينفون الجهة فى حقه تعالى بأن يقولوا ان الله تعالى ليس فى جهة ولا الى جهة من الجهات الست (الى التضليل) متعلق بنسب وفى نسخة الى التعطيل فهو لم يجوز المجرد القائم بذاته بل انقاد الى وهمه حيث حكم بأن كل موجود فهو فى مكان وجهة وهو من الاحكام الوهمية الكاذبة قطعا ولذا قال القائلون بتجرد النفوس الناطقة المراد من حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك كما صرح به الكلنبوى بعبارته

(هذا) الذى ذكرته (مذهبه) اى ابن تيمة (مع علو كعبه) وشهرته (فى العلوم النقلية والعقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه) مع المطالعة العميقة فيها (ومحصل كلام بعضهم) اى بعض القائلين بالجسمية والجهة (فى بعض المواضع) من الكتب (ان الشرع) كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى (ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص) على بناء المجهول (الكعبة) المعظمة (بكونها) متعلق بخصص اى بكون الكعبة (بيت الله تعالى ولذلك) اى ولاجل اوولعلة ان الشرع ورد بتخصيصه بجهة الفوق (يتوجه) على بناء المجهول (اليها) اى الى جهة الفوق (فى) وقت (الدعاء) انتهى المحصل (ولا يخفى انه ليس فى هذا القدر) اى فى القول بأن الفوق جهة الله تعالى تجوزا كما ان الكعبة بيت الله كذلك (غائلة) مضرة (اصلا)وذلك لان مراد ذلك البعض بكون الفوق جهة الله تعالى ليس انه جهته حقيقة بل اراد به ان له شرفية لكونه قبلة الدعاء فاضافته اليه تعالى وقوله بكونه مختصا بجهة الفوق ليس الا لشرفها لا لكونه جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله تعالى ليس الا لشرفها وكونها قبلة الصلاة لا لكونه قبلة له تعالى حقيقة كما صرح به مولانا الخلخالى بعبارته (لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين) اى متأخرى المجسمة (لم يرض بهذا القول) اى بكون الفوق قبلة الدعاء الى جهة الله تعالى فقول الشارح (وانكر كون الفوق قبلة الدعاء) فى مقام التفسير لقوله لم يرض الخ (بل) صرح ذلك البعض و (قال) وانما (قبلة الدعاء هو) وفى نسخة هى (قبلة الصلاة) وصرح بكونه اى الفوق جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز اى من غير العدول من الحقيقة الى المجاز لعلاقة المشابهة وغيرها قال المصنف ﴿ ولا ﴾ يصح عليه سبحانه وتعالى ﴿ الجهل ﴾ الذى هو ضد العلم ﴿ ولا الكذب ﴾ الذى هو ضد الصدق قال السيد الشريف فى التعريفات الجهل اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه واعترضوا عليه بأن الجهل قد يكون بالمعدوم وهو ليس بشئ والجواب عنه انه شئ فى الذهن كذب الخبر عدم مطابقته للواقع * وقيل هو اخبار لا على ما هو المخبر عليه انتهى * قال الشارح فى بيان علة انتفائهما عن الله سبحانه وتعالى (لانهما) اى الجهل والكذب (نقص) اى صفة نقصان فى حق من اتصف بهما فى نفس الامر (و) الحال ان (النقص عليه) اى على الله سبحانه (وتعالى محال) اما جهة المحالية فان الله تعالى متصف بصفات الكمال والاتصاف معها بصفة النقصان عين الجمع بين النقيضين * فان قلت لم لا يجوز سلب الكمال لدفع هذا الاجتماع قلت لا يجوز لان سلب الكمال واثبات النقصان مناف

لمقام الالوهيـة والربوبية فلزم سلب النقص واثبات الكمـال اى الاعتقـاد بأنه ذوالجلال والكمـال وهو مطـابق لما فى نفس الامر فاقبل (وانت تعلم) باايهـا الطـالب الزكى (انه بعد قيـام البرهـان على انه تعـالى عالم بجميع المعلومات) وذلك البرهـان قول المصنف متصف بجميع صفـات الكمـال منزه عن سمات النقص (و) على(انه)تعالى (لايجوز عليه التبدل) وذلك البرهان قوله منزه عن جميع صفات النقص وهذان البرهـانان مما اجمع عليه العقلاء (لاحاجة الى سلب الجهل) بقوله ولا الجهل (واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف فى الوعيد) الوارد فى حق اهل الايمان كما هو مذهب الاشاعرة بأن يقولوا الخلف فى الوعيد من الكريم كرم وهو اى الخلف بالضم الاسم من الاخلاف وهو فى المستقبل كالكذب فى الماضى كما صرح به فى الصحاح (يلزمه) الضمير راجع الى من (تجويز الكذب عليه)سبحانه وتعالى يعنى يستنبط من كلامه انه قال بجواز صدور الكذب عن الله تعـالى (وبعضهم منع ذلك) اى اللزوم المذكور زعمـا منه ان الكذب لايكون الا فى الماضى والخلف لايكون الا فى المستقبل (وفساده) اى فساد مازعم به (ظاهر لان الكذب) اى الكلام الكاذب (هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان) ذلك الخبر (فى) الزمان (الماضى او) كان (فى) الزمان (المستقبل) اى الآتى (ومن ذلك) وفى نسخة ومن ثمة اى ومن اجل ان الكذب كما كان فى الماضى كان فى المستقبل (كذب الله تعـالى المنافقين) فى قولهم لئن اخرجتم الخ (فقـال الم تر الى الذين نافقوا) وهو ابى بن سلول واتبـاعه يقـولون (لاخوانهم) اخوة الكفر اوالموالاة اوالصداقة (الذين) وهم بنو النضر (كفروا من اهل الكتـاب لئن اخرجتم) اتم من دياركم (لنخرجن معكم) فى قتالكم اوخذ لانكم (ولانطيع فيكم احدا) من رسول الله تعـالى صلى الله عليه وسلم والمسلمين كما فى القاضى (ابدا) فى جميع الزمان الاتى (وان قوتلتم لننصرنكم) اى لنعا ونكم (والله يشهد) اى يعلم علما حضوريا اويشهد شهادة مبينة لك يا محمد لعلمه تعـالى بأنهم لايفعلون ذلك كما قال لئن اخرجوا لايخرجون معهم ولئن قوتلوا لاينصرونهم (انهم لكاذبون والوجه فى دفعه) اى الوجـه الوجيـه الصحيح فى دفع لزوم النقض (ان آيات الوعيـد مشروطة بشروط معلومة) اى مخصصة بقيـود مسـتفادة (من الايات الاخر) بضم الهمزة وفتح الخـاء جمع الاخرى وهى كائنة كقوله تعـالى ولم يصروا عـلى مافعـلوا الآية وقوله تعـالى ان الله لايغفر ان يشـرك به ويغفر مادون ذلك

لمن يشاء ومشروط بشروط معلومة من الاحاديث الشريفة مثل قوله عليه السلام التائب من الذنب وفى نسخة عن الذنب كمن لاذنب له ومثل غيره (منها) اى من الشروط المعلومة (الاصرار وعدم التوبة) اى كون المذنب مصراعلى ذنبه وكونه تاركا للتوبة من ذنبه (ومنها) اى من تلك الشروط (عدم عفوه) ومغفرته (تعالى) اى ان لايغفر الله ذنب المذنب (فيكون) ذلك الوعيد (فى قوة) القضايا (الشرطية) فكأنه قيل ان العاصى ان اصر على عصيانه ولم يتب عنه ولم يعفو عنه بالشفاعة وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط او كلها لايستلزم كذبا كما قال (فلايلزم الكذب) فى الخلف فى الوعيد (اصلا ويمكن ان يقال) فى دفعه (المراد) اى مراد الله تعالى (منها) اى الآيات الوعيدية (انشاء الوعيد والتهديد لاحقيقة الاخبار فلا يتصف) الله تعالى (بالكذب) بسبب ما اخبره فى تلك الايات الوعيدية ومثاله كائن (كما ذكره العلماء) بالعلوم العربية (فى قولهم الصبي يقاوم الاسد) اى يقابله اويقاتله اويعادله فى القوة (انه لانشاء التعجب) لانه لايكون فى هذا القول فائدة الخبر ولا لازمها فلايكون خبرا بل انشاء وهو لايتصف بالصدق والكذب (و) كاذكره العلماء (فى قوله) تعالى حكاية عن امرأة عمران ام مريم (رب) يارب (انى وضعتها) اى ولدت انا مريم (انثى) لاذكر والحال انى كنت نذرت لك مافى بطنى محررا (انه لانشاء التحسر) وفى نسخة التحزن ومعناهما واحد * قال مولانا الكلنبوى فى تطبيق هذا المقام بالقاعدة لايخفى ان حمل الجمل الخبرية على الانشاء مجازى يحتاج الى قرينة صارفة كفقد فائدة الخبر ولازمها كما فى مقاومة الاسد ووضع الانثى وههنا ليس كذلك لثبوت فائدة الخبر ولذا صدره بالامكان لايقال لايجدى اخذ الامكان لماقالوا يمتنع المجاز فيماامكن الحقيقة لانانقول الامتناع فى قولهم بمعنى سلب الامكان فى نفس الامر فى جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ فى مقام السند ههنا بمعنى الجواز العقلى لماقالوا ان احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز ولذا ترى المفسرين يجمعون المعانى الحقيقية والمجازية انتهى قال المصنف ﴿وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيامة﴾ لايخفى ان الظاهر انه معطوف على قوله ولايصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب وحينئذ فالظاهر ان يقول ويراه المؤمنون يوم القيامة بالجملة الفعلية ولكنه عدل منها الى الجملة الاسمية للتوكيد والتنبيه على تحقق وقوع الرؤية على مااقتضاه كثرة المنكرين المعاندين قال الشارح (بعين

رؤسهم) فتكون الرؤية فى اليقظة بالابصار (كماهومذهب الاشاعرة والسلف الصالح) المراد به هنا من تقدم على الاشعرى زمانا (وخالفهم فى ذلك) اى فى كونه تعالى مرئيا لهم بعين الرؤس (غيرهم) واستفيد من لام للمؤمنين اختصاص الرؤية بأهل الايمان دون الكفار * قال الخادمى فى البريقة لكن فى التذكرة ان الكفار يرونه مرة فى القيمة لازدياد العقوبة لفوت فرصة مثل هذه اللذة ونقل شيخزاده عن مقاتل فى معنى قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون يعنى انهم بعد العرض والحساب لايرون ربهم وان المؤمنين يرونه * ثم اختلف فى رؤية النساء هل لايرونه اصلا لقصرهن فى الخيام ولعدم تصريح الاحاديث اويرونه مطلقا لعموم النصوص اويرونه فى الاعياد فقط لكون تجليه تعالى فيها عاما قيل وجزم به السيوطى اقول اكثر احكام النساء مشتركة بأدلة الرجال بل مالم يدل دليل على الاختصاص فعلى الاشتراك وان مثله لايخص العام وقد قال تعالى وفيها ماتشتهيه الانفس وليس شئ اشهى من الرؤية لأهل الجنة وفى مؤمنى الامم السالفة قولان اظهرهما استواؤهم بهذه الامة واما الملائكة ففى صرة الفتاوى عن صاحب المنح ان الارجح نعم كمانص عليه الاشعرى وتابعه البيهقى وابن القيم والبلقينى وان صرح بعضهم كابن عبدالسلام وجماعة من الحنفية بعدم رؤيتهم على مافى الصرة ايضا عن فتاوى ابن حجر الهيثمى * وقيل ان الرؤية ثواب الاعمال ومن نعم الجنة وليس لاعمالهم ثواب فليس لهم حظ من نعم الجنة * وقيل لايرون سوى جبرائيل مرة واحدة لان ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء كما نقل عن كنز العباد وتوقف بعض * واما الجن ففى الفتاوى الصيرفية ايضا عن المنح ذهب الحنفية الى عدم رؤيتهم ويميل اليه عبدالسلام ايضا وعن البلقينى القول برؤيتهم لعموم الادلة وكذا عن السيوطى تحصل لهم الرؤية فى الموقف مع سائر الخلق وفى الجنة فى وقت ما من غير قطع والظاهر عدم تساويهم مع الانس فى كل جهة قال كله فى البريقة ثم ان السيد الشريف فسر قوله يوم القيمة بالدار الآخرة والمأخوذ من الاحاديث انه تعالى يرى للمؤمنين فى الجنة وفى الموقف كما مر قال فى البريقة واما فى الدنيا فانه وان كان جائزا لكنه ليس بواجب واما الوقوع ففى حياة الحيوان انه عليه السلام رأى ربه ليلة المعراج بعين الرأس على رواية كثيرة من كبار الاصحاب خلافا للاكثرين منهم ايضا * وقال فى شرح العقايد انه رآه بعينه عند جماعة من المفسرين ثم صحح كون الرؤية بالفؤاد كما يشير اليه قوله تعالى ما كذب الفؤاد مارأى حيث اضيف الى الفؤاد ثم الرؤية بالآخرة ليست مختصة بالجنة بل فى العرصات ايضا

كما فى تذكرة القرطبى * وقيل بل فى القبر وعند نزع الروح انتهى لكن قال شيخزاده فى تفسير اياك نعبدو اياك نستعين قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت والكلام فى هذا المقام كثير فصله العلماء الكرام بأبلغ تفصيل شكر الله سعيهم (وتحقيقه) اى بيان حقيقة مذهب الاشاعرة والسلف الصالح (ان الابصار) بكسر الهمزة (عبارة عن ادراك) اى ادراك الباصرة واما الادراك بمعنى العلم يعنى ادراك ذاته تعالى فليس بمراد هناك ولذا قال فى الامالى * يراه المؤمنون بغير كيف * وادراك وضرب من مثال * وقال الكلنبوى الجمهور لا يرتضون بكون الادراك بمعنى العلم مع انه متردد فيه * قال فى النونية * حقيقة الحق لم تعقل بمنا * لكن ترددهم فى دار رضوان * وقالوا ان الرؤية جائزة بالعقل واجبة بالنقل (وانكشاف) اى انكشاف المرئى (بليغ يحصل) للرائى (عقيب فتح البصر) لو قال مع الالتفات اليه لكان احرى اذ لا يحصل الادراك بدون ذلك كما لا يخفى (وهو) اى ذلك الادراك (فى الشاهد)اى الحاضر (انما يحصل) لنا عادة (بالمحاذاة) اى مقابلة البصر للمرئى والقرب المعتدل لان البعد وكمال القرب مانعان عن حصوله (وخروج الشعاع) من الباصرة (اوالانطباع) اى انطباع صورة المرئى وشبحه فى الرطوبة الجليدية ثم فى مجمع النور ثم فى الحس المشترك كانتقاش شبح الشئ المقابل فى المرآة الاول مذهب الرياضين والثانى اى الانطباع مذهب الطبيعين (وفى حق الله تعالى فى الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط) المذكورة آنفا (ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا فى ادراكنا فى هذه النشأة)الاولى (كونها) اى كون تلك الشرائط (شرطا فى النشأة الآخرة) لان الرؤيتين مختلفتان بالماهية اوبالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما فى الشرائط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف (اذ لا شك فى قدرة الله تعالى ان يخلق فى البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته تعالى من دون تلك الشرائط) كما قال المصنف رحمه الله تعالى ﴿من غير موازاة﴾ اى من غير محاذاة ﴿ومقابلة وجهة﴾ خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى فى الجهة والمكان قال الشارح (بل عند الاشعرى واتباعه) اى الذين هم تابعون للاشعرى (تلك الشرائط) التى سبق ذكرها (اسباب عادية) للرؤية لا اسباب عقلية * قال فى شرح المواقف شرائط الرؤية ثمانية امور * الاول سلامة الحساس ولذلك يختلف الابصار بحسب اختلاف سلامة الحساس وينتفى بنفيها * والثانى كون الشئ جائز الرؤية مع حضوره للحاسة بأن يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك مايضاد الرؤية كالنوم والغفلة

(والتوجه)

والتوجه الى شئ آخر * والثالث المقابلة للباصرة فى جهة من الجهات و كونه
فى حكم المقابلة كما فى المرئى فى المرآة * والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا
لايدركه البصر * والخامس عدم اللطافة بأن يكون كثيفا اى ذا لون فى الجملة
وان كان ضعيفا * والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة الباصرة
وضعفها * والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا اتصل بسطح البصر بطل
ادراكه بالكلية * و الثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم المتوسط بينهما
* وههنا شرط تاسع وهو ان يكون مضيئا لذاته او لغيره انتهى (فيجوز) اذا كان
تلك الشرائط اسبابا عادية للرؤية لاعقلية فيجوز (الابصار) بكسر الهمزة (بدونها)
اى بدون تلك الشرائط (فى هذه النشأة) الاولى (كاعمى الصين) اى تلك الرؤية
الواقعة بدونها كائن كرؤية اعمى الصين وهو اسم بلدة فى المشرق (يرى)
صفة الاعمى (بقة) اى بعوضة (اندلس) وهو اسم بلدة فى المغرب (وكل موجود)
طرف المبتداء (ممكن الرؤية) اى ممكن رؤيته طرف الخبر (عنده) اى عند الاشعرى
ومثاله اى مثال الموجود الممكن الرؤية كائن (كالاصوات) جمع الصوت
(والطعوم) جمع الطعم فان قلت فلم لايرى قلت انما لايرى بناء على ان الله تعالى
لم يخلق فى العبد رؤيتها بطريق جرى العادة وان كان ممكنا لابناء على امتناع رؤيتها
فافهم قوله (والالوان) معطوف على الطموم وهو جمع اللون * قال بعض القدماء
لاوجود للون اصلا بل كلها متخيلة كما فى الثلج فانها اجزاء جدية صغار شفافة
خالطه الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياض مع انه لابياض هناك ومن اعترف
بوجود الالوان قال بعضهم ان السواد والبياض هما الاصل والباقى من الالوان
يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى وقال بعضهم الاصل فيها خمسة السواد
والبياض والحمرة والصفرة والخضر فهذا خمسة الوان البسيط ويحصل البواقى بالتركيب
من هذه الخمسة (واستدلوا) اى الاشاعرة (على جواز الرؤيه) بمعنى الامكان المقابل للمحال
(بالنقل) قدم النقل من جهه اعتداده (والعقل) اعلم انه كان فى الكلام السابق
جهتان جهة منطوق وجهة مفهوم فالاول وقوع الرؤية والثانى امكان الرؤية
وذلك الاستدلال بالنظر الى امكان الرؤية لان امكان الرؤية مما يتوقف عليه وقوع
الرؤية فيكون هذا من قبيل الاستدلال على الموقوف عليه وذلك الاستدلال
لمحقق اهل السنة والجماعة والاستدلال بمعنى تقرير الدليل على المطلوب والمطلوب
جواز الرؤية والدليل النقل فحينئذ يكون قوله على جواز الرؤية بالنقل والعقل
مستدركا الا ان يحمل على التجريد بأن يكون بمعنى التقرير على وفق المجاز المرسل

التبعى اوعلى التأكيد وفائدته بيان مااجمل من الاستدلال وتعيينه فافهم (اما النقل) الذى استدلوابه على جواز الرؤية (فكقوله) اى فكائن كقوله سبحانه (وتعالى حكاية) اى محكيا بعض هذا القول (عن موسى عليه السلام) فانكله ليس محكيا عنه (رب ارنى) ذاتك (انظر اليك قال لن ترانى ولكن) انظر الى الجبل) وهوجبل اردن بضم الهمزة وسكون الراء وبضم الدال وسكون النون على ماصرح به ابوالسعود (فان استقر) ذلك الجبل (مكانه)اى فى مكانه (فسوف) اى فقريبا (ترانى) انت ياموسى فلما تجلى ربه للجبل اى ظهرت له عظمته الاية • قال الاشاعرة انه تعالى صحيح انه يرى و منعه الاكثرون قال الآمدى اجمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته فى الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فأثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى فى المنام فقيل لاوقيل نعم والحق انه لامانع من هذه الرؤية وان لم يكن رؤيته حقيقة ولاخلاف بيننا فى انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته (وجه الاستدلال) والاحتجاج (به) اى بقوله المذكور بمعنى رب ارنى الآية (امران الاول) من ذلك الامرين ان (سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على الامكان) يعنى ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولوامتنع كونه تعالى مرئيا لماسأل لانه اما ان يعلم امتناعه اويجهله وكلاهماباطل(لان العاقل فضلا عن النبى عليه السلام لايطلب الممتنع) اى المحال (ولامجال للقول) يعنى لايقدر احدان يقول (بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة) متعلق بجهل نقول فى تقرير الدليل هكذا رؤية الله ممكنة والاولوكانت محالا لماطلب موسى عليه السلام ذلك ولما طلب موسى عليه السلام ذلك كان ممكنا لاستحالة طلب المحال له ويمنع الملازمة بسند جواز الجهل بالاستحالة وقوله ولامجال الخ جواب بابطال السند فتأمل (فان) بيان لعلة ولامجال الخ (الجاهل بمالايجوز على الله تعالى لايصلح للنبوة) حتى لايكون من الجاهل ولى فأين النبى (اذا الغرض) اى غرض النبى المرسل اوحكمة الله من ارسال الرسول الحكمة هنابمعنى الفائدة المترتبة عليها اى على النبوة لاالباعث على اقدام الفاعل على الفعل فان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض بهذا المعنى كماسيجيئ (هداية الخلق) اى ان يهدى الرسول الخلق اوان يهدى الله الخلق بارسال الرسول (الى العقايدالحقة) مؤنث الحق (والاعمال الصالحة) ولومنع

(بانه)

بأنه لم لايجوز ان لايكون نبيا اجيب بقولنا (ولاريب) ولاشك اصلا (فى نبوة موسى عليه السلام لانه) كائن (من) جلة (اولى العزم) من الرسل * قال ابن عباس ذوالعزم وهو كمال العقل وقال الضاحك ذوى الجد والصبر كذا فى معالم التنزيل قال القاضى واولوا العزم اصحاب الشرايع الذين اجتهدوا فى تأسيسها وتقريرها وصبروا على تحمل مشاقها ومعادات الطاغين فيها ومشاهرهم نوح وابراهيم والذبيح ويعقوب ويوسف وايوب وموسى وداود وعيسى عليهم السلام انتهى اقول ولاشك ان نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم اعظمهم وافضلهم كما استدل فيه بقوله تعالى ومنك ومن نوح الاية (والثانى) من الامرين (انه) سبحانه و(تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل) بقوله فان استقر الاية (وهو) اى الاستقرار (امر ممكن فى نفسه) بل فى حال التحرك قال التفتازانى فى شرح العقايد والاستقرار حال التحرك ايضا امر ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون انتهى فلايرد ماقيل انا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال وهذا الاعتراض مذكور هناك ايضا (والمعلق على الممكن ممكن) اذلوكان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم فلذلك كان المعلق على الممكن ممكنا كما ان المعلق على المحال محال (لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لايثبت على شئ من التقادير الممكنة) الصرفة قوله (واما العقل) الخ دليل اقامه الشيخ الاشعرى كما يظهر بعيد وقيل ان الشيخ الخ فيما بعد (فهو) جواب اما (انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء) جمع الضوء (وغيرهما) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فتكون الاعراض مرئية (والجواهر) بالنصب معطوف على الاعراض (كالطول والعرض فى الجسم) فتكون الجواهر مرئية فان قلت كون الطول والعرض جوهرا على اى شئ بنى قلت بناء كون الطول والعرض جوهرا على تركب الجسم من الاجزاء التى لاتجزى كما هو مذهب الاشاعرة فافهم قال الكلنبوى الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلاثة وفاقا بين الحكماء والمتكلمين لكن الخط عند الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم عبارة عن عرض ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليمى ولذا قسموا المقدار اى الكم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمى وعند المتكلمين النافين للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد فكون كل من الجوهر والعرض مرئيا

بحكم الضرورة وباجماع الاشاعرة والمعتزلة وللتنصيص على ماذكرنا لم يقولوا كالطويل والعريض انتهى • ولهذا اى لاجل انا نرى الاعراض كالالوان الخ نميز الطويل عن العريض ونميز الطويل عن الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام با كثر من واحد لزم قيام العرض بمحلين وانه محال فرؤية الطول والعرض هى رؤية الجواهر التى يتركب منها الجسم كذا فى شرح المواقف اقول لا يقال ينتقض بسائر الاعراض فان الالوان مثلا نقول انها لا يكون عرضا قائما بالجسم لما تقرر انه مركب الخ لانا نختار انه يقوم بكل جزء من الملون جزء من اللون بخلاف الطول والعرض ويجوز ان يختار انه قائم بجزء منه ولا يلزم انقسامه فان الانقسام بالذات من خواص الكميات فبانقسام الطول والعرض يلزم انقسام المحل بخلاف سائر الاعراض فتأمل • اعلم ان الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والمطعومات والشيخ الاشعرى يلتزمه على ماصرح به بعض الافاضل بعبارته (فلابد) للحكم المشترك بين الاعراض والجواهر وهو الرؤية (من علة مشتركة بينهما) اى بين العرض والجوهر ويجوز ان يقال بين المرئيين والمراد من العلة ما يتعلق به الرؤية اولا وبالذات وبالمرئى ثانيا وبالعرض (يكون هو المتعلق الاول للرؤية) متعلق بلابد اى فلابد لرؤيتنا كذا قالوا لكن الظاهر تعلقه بقوله المتعلق الاول فتأمل (وذلك الامر) المشترك (اما الوجود او الحدوث) اى المسبوق بالعدم (او الامكان) اى سلب الضرورة عن الطرفين اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواها فلا رابع مشترك بينهما (والاخيران) اى الحدوث والامكان (عدميان) اى معدومان فى الخارج لكونهما من الاوصاف الاعتبارية المشتمل على السلب (لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما) بالاخيرين اما الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية بالعدم كما سبق آنفا وهى اى المسبوقية امر اعتبارى غير صالح لمتعلقية الرؤية والا لكان حدوث الاجسام من المحسوسات فكان غير محتاج الى الدليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم وظاهر ان السلب غير صالح لمتعلقية الرؤية (فلم يبق الا الوجود وهو) اى الوجود (مشترك بين الواجب والممكنات) اذ الوجود بمعنى الكون فى الاعيان مشترك بين الكل بلا شك (فيجوز رؤيته تعالى) على طريق اضافة المصدر الى مفعوله اى ان يراه تعالى احد من خلقه لان علة صحة الرؤية متحققة فى حق الله تعالى فيتحقق الرؤية وهو

(المطلوب)

المطلوب (وانت تعلم) ياايها الطالب الزكى المنتهى فى النسخ (ان) هذا (القول باشتراك الوجود ينافى مذهب الشيخ) ابى الحسن الاشعرى رحمه الله مع ان هذه الطريقة المبنية على اشتراك الوجود طريقته كما صرح به الخلخالى بعبارته (فانه) الشيخ (ذهب الى ان وجود كل شئ عينه) اى ان وجود كل شئ نفس حقيقته ومراده بالوجود المعنى المصدرى اى الكون فى العين ومراده بالذات فى قوله وجود الموجود عين ذاته الهوية الخارجية (وانه لا اشتراك بين الوجودات) اى وجودات الاشياء (الا فى اللفظ) اى فى لفظ الوجود لا فى معناه بأن يكون مشتركا لفظيا لا معنويا (كما هو المشهور) فرأى الشيخ مردود عند المحققين (وأوله صاحب المواقف) اى المصنف فيه (بأن مراد) حضرت (الشيخ) رحمه الله (انه ليس فى الخارج هويتان احداهما) اى احدى الهويتين (الوجود والاخرى الماهية فالاتحاد بينهما) اى بين الوجود والماهية بحسب التحقق وفى نسخة بحسب الصدق اى ما صدق عليه لفظ الوجود فلا يلزم كون العرض جوهرا لا بحسب المفهوم (فلا ينافى اشتراكهما) اى الواجب والممكن (فى مفهوم مطلق الوجود) وهو كون الشئ له هوية ما وهذا معنى مجازى للوجود (وهذا التأويل) الذى اول به صاحب المواقف كائن (فى غاية البعد) اثبت مولانا الخلخالى البعد المذكور بقوله لعدم دلالة لفظ الشيخ اى قوله وكلامه وهو اى لفظه ان وجود كل شئ عينه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية كالحدوث وغيره عينا ولم يقل به الشيخ انتهى * وقال بعضهم فى مقام اثبات البعد لانه على هذا التأويل يكون النزاع بين الشيخ وبين القائلين بالغيرية نزاعا لفظيا ومن المستبعد جدا ان يكون النزاع بين العلماء لفظيا ولم يطلعوا عليه (وقيل) قائله الآمدى (ان الشيخ) الاشعرى (وان) وصلية (انكر اشتراك الوجود لكن اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك) قوله (وقد ثبت) الخ استدلال على وقوع الرؤية بخلاف الاول فانه استدلال على امكانها على ما اشار اليه بقوله واستدلوا على جواز الرؤية وانما لم يقتصر على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها ادلة سمعية يمكن ان يدفعها الخصم بمنع امكان المدعى فاحتاج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا على ما صرح به بعض الافاضل بعبارته (وقوع) فاعل ثبت (رؤيته فى) الدار اوفى يوم (الآخرة بالكتاب) متعلق بثبت اى بنص القرآن العظيم (والسنة) اى بحديث النبى الكريم (اما الكتاب فكقوله) سبحانه (وتعالى وجوه يومئذ) اى يوم القيمة (ناضرة) حسنة مضيئة وقيل مسرورة (الى ربها ناظرة) فكانه قيل بأى جهة هذه الآية يستدل على وقوع الرؤية وثبوتها

فقال (والنظر)اى لفظ النظر (فى اللغة) العربية (يكون) اى قد يكون ويجئ (بمعنى الانتظار) اى بمعنى الترقب والتربص (ويستعمل حينئذ) اى حين اذ كان بمعنى الانتظار متعديا بنفسه) لا بسبب من اسباب التعدية ومثاله كائن (كقوله تعالى انظرونا) اوله يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا (نقتبس من نوركم اى انتظرونا هكذا قيل وفيه نظر و تأمل) لعل وجه النظر هو ان النظر الموصول بالى قد يجئ بمعنى الانتظار واما التأمل فيجوز ان يحمل النظر الموصول بالى على الرؤية ٭ قال بعضهم وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية من المنافقين اذ يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقتبس من نوركم اى نأخذ من نوركم فالانتظار من المؤمنين لايناسب ولهذا فسره بعضهم اى انظروا الينا فجعله متعديا بالى اى بتقدير الى كذا قيل هذا الوجه مما اشار اليه (و) قد (يكون) اى النظر فى اللغة (بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل) اى النظر (حينئذ) اى حين اذ كان بمعنى التفكر والاعتبار (بفى يقال نظرت فى الكتاب او) نظرت (فى ذلك الامر اى تفكرت فيه) اى فى الكتاب اوفى ذلك الامر (وجاء) النظر ايضا مستعملا (بمعنى الرأفة) اى الشفقة (والتعطف ويستعمل حينئذ باللام يقال نظر السلطان لفلان) يعنى لزيد اوعمرو مثلا (اى رأف به وتعطف وجاء) النظر ايضا (بمعنى الرؤية) كما فيما نحن فيه (ويستعمل حينئذ بالى والنظر) الذى نحن فى صدد تحقيق معناه (فى الاية) المذكورة (مستعمل بالى فوجب حمله) اى النظر (على) معنى (الرؤية وليس بمعنى الانتظار) يعنى و ان جاز حمل النظر المستعمل بالى على الانتظار لكن لايجوز ههنا (لان الاية) المذكورة (وردت مبشرة للمؤمنين) بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك فى رؤية الله تعالى اتم فانها اجل الكرامات والنعم المستتبعة لنضارة الوجه بخلاف الانتظار المؤدى الى عبوسته كما قال(و) الحال (ان الانتظار)فى نفس الامر (يوجب) ويورث (الغم) فى حق المنتظر اسم الفاعل (فلا يناسب)حمل النظر على معنى الانتظار (سياق الاية) المذكورة (واما السنة) اى الحديث الشريف الذى ثبت به وقوع رؤيته تعالى فى الآخرة(فكقوله)صلى الله تعالى عليه وسلم وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة (انكم) ياايها المؤمنون (سترون)واستعمال السين الدال على القريب بناء على تحقق الوقوع او لما قيل كل آت قريب(ربكم) بالنصب مفعول سترون (كما ترون)انتم (القمر ليلة البدر)عيانا بلا التباس ولا اشتباه ٭ قال بعض الافاضل والتشبيه على تقدير كونه مرادا انما

قوله سياق بالنصب بنزع الخافض اى لسياق الاية (منه)

(هو)

هو فى الرؤية اى رؤية الرب مثل رؤية القمر مثل ان يقال رؤية الشمس مثل رؤية القمر ولايلزم منه اقومية القمر من الشمس بل اقومية رؤيته من رؤيتها انتهى (والمعتمد فيه) اى فى اثبات الوقوع بل صحته ايضا اجماع الامة اذ الاية والحديث تقبلان التأويل كما ذكر المص فى المواقف وقال ان ادلة الكتاب والسنة على هذا المطلب لاتفيد علما قطعيا بل ظنيا فلا اعتماد لمدلولاتهما عليه لان المطلب يقيني والمعتمد هنا اجماع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية فى الآخرة و هو مستلزم لجوازه وعلى ان الايات و الاحاديث محمولة على ظواهرها وقال الشارح ايضا (قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية) وانما قال هكذا لانه لو كان بعدهم لماحصل الاجتماع والاتفاق لكثرة المخالفة والذهاب فافهم * فان قلت قد تقرر ان مخالفة الاجتماع كفر فيلزم ان يكون نافى الرؤية كافرا وانهم لم يقولوا به قلت انما يكون كفرا اذا لم يستند بسند شرعى او لم يكن مبينة على دفع سنده فليفهم (وهو) اى وقوع الرؤية او الاجماع عليه (مستلزم لجوازه) اى الوقوع وصحة الرؤية قوله (وعلى كون) معطوف على وقوع (الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها) اى الآية (احتج المنكرون) يعنى المعتزلة فى عدم وقوع الرؤية وعدم امكانها (بقوله تعالى لاتدركه الابصار) تمام الآية وهو يدرك الابصار وهو اللطيف ٩ الخبير (لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية) اى المطلقة يناسب ان يقال ان المذكور الى هنا هو دليل مدعى المنكرين ومابعده اى قوله(والله تعالى تمدح) الخ من باب تفعل دليل آخر لمدعاهم فافهم اى مدح نفسه (بكونه) تعالى (لايرى) على بناء المجهول (وما) من الصفات وانما قيد نابه لنحترز به عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثانى عدل وكلاهما كمال فافهم (كان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا) البتة فحينئذ (يجب تنزيه الله تعالى عنه) اى يجب ان يعتقد ان الله تعالى منزه وبرئ عنه اى عما كان سلبه مدحا ووجوده نقصا فلذا قال الكلنبوى فى ايضاح المراد هذا معارضة فى الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار مجازا انما هو الرؤية بالبصر لا العلم وقد نفى ذلك الادراك عن كل بصر مادام موجودا و اما الامكان فلان مابه التمدح يجب ان يكون فى حقه تعالى من صفات الكمال وهو سلب الرؤية وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصا محالا فى حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى انتهى (والجواب) من طرف اهل السنة (عنه)اى عن احتجاج المنكرين يعنى المعتزلة

٩ قوله وهو اللطيف قال على القارى فى شرح الحصن الحصين اللطيف العالم بدقايق الاشياء او هو الرفيق بعباده ويلايمه قوله تعالى الله لطيف بعباده يرزق من يشاء انتهى و قال المص فى المواقف فى آخر الموقف الخامس اللطيف خالق اللطف يلطف بعباده من حيث لايعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات الخبير * قال على القارى فى المحل المزبور اى العالم بحقايق الاشياء او المخبر عما كان او عما يكون انتهى و فى المواقف فى المحل المزبور معناه العليم و قيل المخبر انتهى (منه)

كائن (بوجوه) متعددة لابوجه واحد فقط الوجه (الاول) من تلك الوجوه (ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئى وحقيقته) اى الارداك (النيل والوصول) ومثال كونه اى الادراك بمعنى النيل والوصول كائن (كقوله تعالى انا لمدركون) فى قصة فرعون وموسى وقومهما حين انشقاق النيل ودخول موسى (اى لملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة) بجوانب المرئى (اخص مطلقا من الرؤية المطلقة) فيكون معنى قوله تعالى لاتدركه الابصار اى لاتحيط بجوانبه الابصار لامتناع الاحاطة فى حقه تعالى (فلايلزم) حينئذ من نفيها اى اى من نفى الرؤية بالمعنى الاول اى الاخص (نفيها) فاعل لايلزم اى نفى الرؤية بالمعنى الثانى اى الاعم اذلايلزم من نفى الاخص نفى الاعم فرؤية بعض جوانبه دون بعض ليست بادراك وان كانت رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقا من الرؤية وسلب الاخص لايوجب سلب الاعم كما مر آنفا ولعل المراد من الجوانب اعم من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المنفى هو الادراك المؤدى الى الاكتناه ويؤيده قوله وحقيقته النيل والوصول كما سمعت آنفا وانما حاوه على هذا المعنى بشهادة قوله تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه وعلى وجه الاكتناه ومن غفل عنه قال ماقال كما صرح به ٠ ولانا الكلنبوى بعبارته (و) الوجه (الثانى) من تلك الوجوه (ان هذه القضية رفع للايجاب الكلى) حاصله لو سلمنا ان الادراك عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الايجاب الكلى فلايتم استدلالهم فلذا قال (ولا اقل من احتمال الاية لهذا المعنى بأن يعتبر العموم ثم ورد السلب) بمعنى ليس كل بصر يدركه تعالى (فيكون سالبة جزئية) يعنى ان الآية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلى دلالة قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكلى دلالة قطعية لاحتمالها رفع الايجاب الكلى الذى هو سلب جزئى (ومع هذا الاحتمال لايتم استدلالهم) فالاية لاتكون حجة علينا بل هى حجة لنا لان الكفار لايرونه تعالى اجماعا ٠ فان قلت سبق منك رواية هى انهم يرونه تعالى مرة قلت ذلك على تقدير صحته مبنى على تزييد تحسرهم وندامتهم وعذابهم كما سمعت هناك فافهم (و) الوجه (الثالث) من تلك الوجوه (انا لو سلمنا ان الآية عامة فى الاشخاص) بناء على ان هذه ليست لرفع الايجاب الكلى بل سالبة كلية (فلا نسلم عمومها) اى الآية (فى الاوقات فانها) اى الآية (سالبة مطلقة) عامة لادائمة قائلة بأن لاشئ من الابصار بمدرك له تعالى

(مادامت)

مادامت موجودة ولاضرورية مطلقة بزعمها المعتزلة حيث نفوا الوقوع والامكان (ونحن نقول بموجبها) اى موجب السالبة المطلقة (حيث لايرى) على بناء المجهول ونائب فاعله تحته راجع الى الله (فى الدنيا) مفعول فيه ليرى اى لايرى الله تعالى فى الدنيا ولكن يرى فى الآخرة (وماقيل من التمدح ليس فيه) اى فى التمدح (دليل لهم على مطلوبهم) وهو نفى الرؤية فى الدنيا وفى الآخرة (بل هو) اى ماقيل من التمدح (حجة لنا) لاحجة لهم (لانه) اى الشان (لوامتنعت الرؤية) يعنى لوكانت رؤية المؤمنين لربهم ممتنعة (لم يكن فيه) اى فى الامتناع (تمدح) لله تعالى (وانما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان) عطف على قوله بل هو حجة لنا (عدم رؤيته تعالى فى الدنيا مع كونه تعالى اقرب اليهم) اى الى عباده (من حبل الوريد كاف فى التمدح) فى حقه تعالى (فلاينافى عدم) بالرفع على الفاعلية (رؤيته تعالى (فى الدنيا رؤيته) بالنصب على المفعولية اى رؤيته تعالى (فى الدار الآخرة) قوله (وقوله تعالى لموسى عليه السلام) الخ جواب سؤال مقدر هو ان عدم كون عدم الرؤية فى الدنيا منافيا فى الدار الآخرة ينافى قوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى لان لن فيه للتأبيد واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعا فأجاب عنه بقوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام (لن ترانى ليس لن فيه للتأبيد بل للتأكيد ولهذا) اى ولاجل انه ليس للتأبيد (يقيد) لن فى لسان العرب (بأبدا) نحو انا لن اعطيك هذا الكتاب ابدا ولن آتيك ابدا فحاصله اى الجواب انه لانسلم المنافاة لانه انما ينافى اذا كان لن للنفى الابدى كما هو زعمكم لكنه للتأكيد فقط لا للتأبيد والا لزم كون التقييد بأبدا لغوا (ولوسلم انه) اى ان لن كائن (للتأبيد فانما يكون) التأبيد (فى الدنيا) لافى الاخرة مثاله كائن كقوله تعالى (ولن يتمنوه) اى الكافرون الموت (ابدا بما) اى بسبب ما (قدمت ايديهم) يعنى بسبب ماعملت ايديهم مقدما من الكفر والعصيان (مع انهم) اى الكافرين (يتمنون الموت فى الدار) (الاخرة للخلاص عن العقوبة) وهذا كما قال السيد السند فى شرحه على المواقف العضدية الشبهة الثانية فى قوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو تأكيد للنفى المذكور فى المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا انتهى قيل ولوسلم ان لن للتأبيد فى الدارين فلانسلم الامتناع لجواز كونه ابديا ممكناً كما قاله الفلاسفة فى حركة الفلك قال المصنف ﴿ماشا الله﴾ تعالى ﴿كان وما لم يشأ) الله تعالى ﴿ لم يكن﴾ ان ماههنا اثباتا ونفيا من الفاظ العموم فافهم قال الشارح

(هذه العبارة) بعينها (مأثورة) اى منقولة على انه اثر (عن النبي) اى اثر من آثار النبي عليه السلام والحاصل انه صادر عن لسان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (وفيه) اى فى قوله ماشاء الله الخ (دليل) يدل (على انه) تعالى (مريد للكائنات) سواء كانت من افعاله تعالى او من افعال العباد فكفر الكافر ومعصية الفاسق كلاهما كانت بارادته تعالى (لان الجملة الثانية ينعكس) بناء على ان الموجبة الكلية ينعكس الى نفسها بعكس النقيض وان لم ينعكس اليها بعكس المستوى (بعكس النقيض الى قولك كل مايكون فهو ماشاء الله فكل كائن مراده) هذا عكس النقيض للجملة الثانية (وماليس بكائن ليس بمراد) وهذا عكس النقيض للجملة الاولى * قال مولانا الخلخالى فيه اشارة الى انه كما ان هذا المأثور يدل على انه تعالى مريد للكائنات كذلك يدل على ان ماليس بكائن ليس بمراد له تعالى فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس النقيض هذا والمعتزلة قيدوا المأثور بأفعاله تعالى واولوه بها فمعناه عندهم ماشاء الله تعالى من افعاله كان ومالم يشأ منها لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بأفعاله تعالى ويؤيده انهم يوردون كلامهم هذا فى معرض تعظيم الله واعلاء شانه تعالى انتهى قال المصنف مفرعا على ماسبق (فالكفر) الصادر عن الكافرين (والمعاصى) الصادر عن الفاسقين كائن (بخلقه) تعالى (وارادته) وجودا وعدما (كما مر مرارا) عند قوله لاخالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مريد بجميع الكائنات (وهذا) اى الكون بخلقه وارادته يعنى ذكره (كالمستغنى) على صيغة اسم المفعول (عنه) فيه انه انما يتوجه لو كان تفريعا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر (اذ علم سابقا) فى قول المصنف لاخالق سواه ومريد بجميع الكائنات كما سمعت آنفا (فانه قد مر ان الله تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق) بالرفع على ان يكون مبتدأ (بالقدرة يتوقف) خبر المبتداء (على الارادة) فيستلزم وجوده وجودها قبله (فيكون جميع الاشياء) سواء كانت من افعاله تعالى اومن افعال العباد (بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم) قيدوا المأثور بغير الافعال الاختيارية للعباد وهذا التقييد باطل باجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار والامصار على الاطلاق وعدم التقييد كما فى المواقف يعنى انهم (ذهبوا الى ان افعال المكلفين) اى الاختيارية (ان كانت واجبة) عليهم كالصلوة والزكوة (فالله تعالى يريد وقوعها ويكره تركها وان كانت) افعال المكلفين (حراما) عليهم كالزنا والربوا مثلا (يريد تركها ويكره وقوعها) فانهم زعموا ان الارادة هو الامر ولوا

ارادالكفر والمعاصى لزم ان يأمر بهما وذلك باطل لان الامر غير الارادة عنداهل الحق فافهم وان كانت مندوبة كسنة صلوة العصر والعشاء مثلا (يريد وقوعها ولايكره تركها وان كانت مكروهة فبالعكس) اى يكره وقوعها ويريد تركها (واما المباح) كالاكل والشرب وغيرهما من الافعال المباحة من المكلفين (وفعل) معطوف على المباح (غير المكلف) كالصبي والمجنون والحيوان (فلايتعلق بهما) اى بالمباح وفعل غير المكلف (ارادة ولا كراهة) وجوداوعدما (وقدسبق ذلك مع رده) اى سبق مذهب المعتزلة واستدلالهم على ان الكفر والمعاصى ليست بخلق الله تعالى مع رد ذلك فى شرح قوله ولاخالق سواه ومريد بجميع الكائنات فتأمل قال المصنف ﴿ولا يرضاه﴾ الظاهر ان الواو حالية فالجملة حاليه من ضمير بخلقه وارادته على سبيل التنازع والضمير المنصوب راجع الى المذكور من الكفر والمعاصى قال الشارح فى بيان دليل دعوى انسلاب الرضاء (لقوله تعالى ولايرضى) الله تعالى (لعباده) عامة (الكفر هذا ايضا) مثل ماسبق مع رده (قدمر) فى الشرح قال المصنف ﴿غنى﴾ اى الله غنى ﴿لايحتاج﴾ هو ﴿الى شئ﴾ من الاشياء ﴿فى﴾ ثبوت ﴿ذاته﴾ العليه اى غير مفتقر الى علة حقيقيه كالعلة الماديه والصوريه فانهما تسميان بعلة الماهيه والى علة خارجيه لوجوده كالفاعليه والغائية فانهما تسميان بعلة الوجود ﴿و﴾ ظهور ﴿صفاته﴾ السنية اى صفاته الحقيقية لامطلقا فان فى صفاته الاضافية والسلبية ليس له غنى عن المضاف اليه والمسلوب كما صرح بالثانى الشارح المحقق فى بعض تصانيفه على مانقله المحشى الخلخالى فى بحث اتصافه تعالى بجميع صفات الكمال ونقل قطب العارفين مولانا جامى فى تفسيره عن محقق الصوفية قدس الله سره واسرارهم ويؤيده مع الايضاح ماذكره بعض المحشين بقوله اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية عن المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح فى بعض تصانيفه ولك ان تقول المفتقر الى الغير الاضافات والسلوب الحادثة كتعلق السمع والبصر وعدم تعلقهما ٭ واما الازلية فيكفيها تحقق المضاف اليه والمسلوب فى الوجود العلمى انتهى (قال) الشارح (هذا ايضا معلوم مماسبق) اى من قوله منزه عن جميع صفات النقص قال المصنف ﴿ولاحاكم﴾ اى ولا احد يحكم ﴿عليه﴾ قال الشارح (بل هو) اى الله تعالى (الحاكم) يحكم فى الامور او يحكم على كافة الخلق فى الدنيا وفى الاخرة (على الاطلاق) لاعلى شئ دون شئ وذلك كان كذلك (لقوله تعالى له الحكم) اى مايطلق عليه لفظ الحكم حقيقة او مجازا قال المصنف ﴿ ولايجب عليه﴾ اى على

الله تعالى (شئ) من الاشياء ايجادا واعداما هذا اى قوله ولايجب من عطف اللازم على الملزوم قيل الظاهر ان المراد بالشئ الممكن لامطلق الاشياء والا فالظاهر انه يجب عليه تعالى اعتقاد كونه تعالى الها واحدا الى غير ذلك الا ان يقال بدخوله فى العلم بذاته فانه يعلم ذاته بتلك الصفات فافهم انتهى قال الشارح فى بيان علة انتفاء ذلك الوجوب (لان الواجب اما عبارة عما) اى عن شئ (يستحق تاركه) اى تارك ذلك الشئ (الذم) الشرعى لا العادتى فيكون الوجوب شرعيا (كما قاله بعض المعتزلة اوعما) اى عن شئ (تركه مخل) من الاخلال بمعنى الضرر وبمعنى الخالى عن الانتظام والمناسبة وبمعنى الضعف والوهن كما فى القاموس والاخلال بالحكمة نقص ومحال عندهم والمذمومية محال وفاقا كما صرح به الكلنبوى (كما قاله بعض آخر اوعما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولايتركه) فالوجوب بمعنى لزوم فعله بواسطة التزامه لابواسطة عدم التمكن من الترك (وان) وصلية (كان تركه جائزا كما اختاره اى كما اعتقده بعض الصوفية والمتكلمين) اى بعض المتكلمين كما يشعر به اى الوجوب مع جواز الترك هذا يحتمل ان يتعلق بكلام الماتن وهو قوله لايجب عليه شئ يعنى انه لايجب عليه شئ (كما يشعر به) الوجوب (ظواهر الآيات والاحاديث) امابعض من تلك الآيات فكائن (مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم) وجه الاشعار استعمال على فانه قد يستعمل فى افادة الوجوب كقولك ياتارك الصلوة صل فانها واجبة عليك واما بعض تلك الاحاديث فكائن مثل (قوله عليه السلام حاكيا عن الله) سبحانه (وتعالى ياعبادى انى حرمت الظلم) اى ان اظلم احدا (على نفسى) اى فلا اظلم احدا ابدا فان قوله تعالى حرمت الظلم باعتبار نفس مفهومه لاباعتبار الحكاية يدل بظاهره على الوجوب بالمعنى الثالث فافهم وهذا الحديث آخره طويل وهو الحديث الخامس عشر من الحديث الاربعين الذى جمعها على القارى ومخرجه مسلم وراويه ابوذر * قال بعض الافاضل بعدما بين مرجع ضمير به بقوله اى بالوجوب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب والتحريم فى الاية والحديث فعلان مسندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المسندة الى الفاعل المختار ان يكون اختياريه كما ذكره الشريف فى بعض كتبه فالوجوب المستفاد من كلمة على ومادة التحريم عادى لاعقلى (والاول) كونه تعالى مستحقا للذم بترك شئ (باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء) من الفعل والترك (فلايتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال) هذا

يعم الايجاد والاعدام والفعل والترك فافهم (بل هو المحمود فى كل افعاله) اذا اردت ان ترتب قياسا استثنائيا فى هذا المقام ترتبه هكذا لو كان الشئ واجبا على الله تعالى بالمعنى الاول لكان الواجب تعالى مستحقا للذم بتركه لكن التالى باطل لانه مالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا فكذا المقدم ثم انه ان قالت المعتزلة ان كونه تعالى مالكا على الاطلاق لا يمنع استحقاق الذم على ترك الواجب فله استحقاق الذم اما ان يوجب نقصا فى ذاته اوفى صفة من صفاته فهذا يؤدى الى مذهب الفلاسفة فانهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل عليه تعالى فلزوم المحال وهو الاخلال يجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته يعنى انهم يجعلون ايجاد العالم لازما لذاته تعالى لاشتماله على المصالح ويستندون الى العناية الازلية واما ان لا يوجب نقصا اصلا فالقول بالاستحقاق مجرد تسمية لا معنى لها اصلا كما صرح به بعض الافاضل بعبارته (وكذا الثانى) باطل لو كان الشئ واجبا على الله تعالى بالمعنى الثانى لكان تركه مخلا بالحكمة اى لكان تركه بلا حكمة لكن التالى باطل (لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله تعالى) سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك (يتضمن الحكم والمصالح) مثلا لو وجب عليه ادخال الكافر فى النار لزم ان نقول تركه مخل بحكمته تعالى مع ان تركه من فعله تعالى ولا يوجد فى افعاله تعالى فعل ليس فيه حكمة (ولا يحيط علمنا بحكمته تعالى و) لا يحيط (بالمصلحة فيه) اى فى فعله تعالى وذلك لانه الحكيم الخبير فلا يكون شئ من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة لان ترك العاصى والكافر بحيث لا يعذب لو جاز لوجد فيه حكمة فلم يوجد شئ يكون تركه مخلا بالحكمة حتى يكون فعله واجبا عليه تعالى (على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى) قيل فيه نظر لانه لو فعل شيئا بلا رعاية حكمة لكان عبثا وسفها واجيب بأن الالتزام غير اللزوم اذ افعاله تعالى لا يخلو عن حكمة ولا يجب عليه رعاية انتهى (ولا يسئل) الله تعالى (عما يفعل) لعظمته وقدرته وسلطانه وتفرده بالالوهية والسلطنة الذاتية (وهم يسئلون) لانهم مملوكون مستبعدون والضمير للالهة اوللعباد ففعلهم تصرف فى ملك غيره (وكذا الثالث) وهو ما قدر الله على نفسه الخ والخلاصة قبل ذكر عبارة الشارح هكذا لانه التزام ما لا يلزم والواجب عقلا هو ما يلزم سواء التزم اولا ولا شك ان ما ليس بلازم بدون الالتزام لا يكون واجبا بهذا المعنى (لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو) اى ذلك الامتناع (بنا فى ما صرح به فى تعريفه) اى الواجب (من جواز الترك) قياسه هكذا لو كان الشئ واجبا على الله

تعالى بالمعنى الثالث لامتنع صدور خلاف ذلك الشئ عنه لكن التالى باطل لكون تركه جائزا
وينافى ماصرح فى تعريفه فكذا المقدم (وان لم يقل) على بناء المجهول (به) اى بالامتناع
(فات معنى الوجوب) فان الفرق بين الواجب والجائز انما هو باعتبار التحتم واللزوم فى
الوجوب دون الجواز فاذا لم يعتبر ذلك فات معنى الوجوب ويكون الوجوب على ذلك
مجرد اصطلاح كما قال الشارح (اذ حينئذ يكون محصله)على صيغة اسم المفعول وبالرفع (ان الله
تعالى لايتركه) اى الواجب (على طريق جرى العادة)اى عدم الترك بطريق جرى العادة
(وذلك ليس من الوجوب فى شئ) يعنى لا يقال لذلك واجبا فى الحقيقة (بل يكون اطلاق
الوجوب عليه مجرد اصطلاح)قال المصنف ﴿ كاللطف ﴾اى مثال الشئ الذى لايجب
عليه تعالى كائن كاللطف مثلا (وهو) اى اللطف (ما) اى شئ (يقرب العبد) اى
يجعله قريبا (الى الطاعة) اى الى طاعة الله تعالى (ويبعده) اى وذلك الشئ يبعد العبد ايضا
(عن المعصية) وهى الذنوب لان ارتكابها عصيان لله تعالى (بحيث لايودى)
ذلك الشئ (الى الالجاء) قيل فى تفسيره اى الاضطرار فى الطاعة وفصله بعضهم بقوله
هو اى الالجاء الجبر وسلب القدرة يعنى بحيث لايكون التقريب والتبعيد عن المعصية
على وجه الجبر بل على وجه الاختيار والكسب حتى لايؤدى الى غير استحقاق
الثواب والعقاب مثاله اى مثال مايقرب الخ كائن (كبعثة) مصدر بعث كنشدة
(الانبياء) وتوفيق القلب وتوفيق تعليم العلوم الدينية الى غير ذلك فانا نعلم بالضرورة
ان الناس معها اى مع تلك البعثة الشريفة اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية وانها
ى البعثة بالنسبة الى مايهتدى اليه العقل لطف مستهل وبالنسبة الى مالايهتدى لطف
محصل عندهم (والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى) اى قالوا ان اللطف واجب على الله تعالى
حال كونهم (مستدلين بأن ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف) والغرض
منه هو الطاعة وكل مايوجب نقض غرض التكليف يكون محالا ينتج ترك اللطف
محال وكلما كان ترك اللطف محالا كان اللطف واجبا فثبت مطلوبهم (فيكون اللطف)
بكلا قسميه (واجبا والا) اى وان لم يكن اللطف واجبا (لزم نقض الغرض لان
المكلف) على صيغة اسم الفاعل (اذا علم) هو (ان المكلف) على صيغة اسم
المفعول (لايطيع) لامر من منه التكليف (الا) يطيع (باللطف فلو كلف) على
ذلك التقدير (بدونه) اى اللطف (يكون ناقضا لغرضه) اى غرض المكلف اسم
فاعل مثاله كائن (كمن دعى) من الدعوة (غيره) من الناس (الى طعامه) ليأكل
منه (و) الحال (انه) اى صاحب الدعوة وفى نسخة وهو (يعلم) بقرائن الاحوال

(انه) اى المدعو (لايجيب) الى طعام الداعى (الا بأن يستعمل) يحتمل المجهولية والمعلومية فتأمل (معه) اى مع الطعام او مع المدعو (نوعا من) انواع (التأدب) مثل بشاشة الوجه وحلاوة الكلام (فاذا لم يفعل الداعى ذلك التأدب) المطلوب منه (كان) الداعى (ناقضا لغرضه) وهو اجابة المدعو الى طعامه كما لا يخفى قوله (وانت خبير) اشارة الى منع (بأنه) اى استدلالهم (فرع) بالرفع خبر اسم ان اى متفرع (على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض) اى على ان يفعل الله تعالى جميع افعاله اذا فعلها ليحصل بها اغراضه (كما هو مذهبهم) اى مذهب المعتزلة (و) الحال (هو) اى كون افعاله تعالى معللة بالاغراض (باطل) قطعا لما سيأتى فى شرح قوله لاغراض لفعله من الادلة الدالة على بطلان ذلك الادعاء (وبعد التنزل عن هذا المقام انما يمشى) اى استدلالهم بأنه يكون موجبا لنقض الغرض من التكليف (فيما) اى فى فعل (يتوقف عليه) وهو اللطف المحصل (الطاعة وترك المعصية وما) وهو اللطف المقرب فظهر بهذا ان اللطف المقرب اعم مطلقا من اللطف المحصل على ما حمله الشارح كما صرح به الكلنبوى والا فهو قسيم له وقسم من مطلق اللطف (يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك) اى مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وهو صورة كون اللطف محصلا او مسهلا فلا يلزم وجوب كلا القسمين بل القسم الثانى هو اللطف المحصل الذى يتوقف عليه الطاعة وفيه ان مرادهم وجوب اقصى اللطف وهو اللطف المحصل الموقوف عليه الطاعة ولذا عارضهم الاشاعرة بأنه لو وجب اقصى اللطف لوجب فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر و كان علماء الاطراف مجتهدين ولا شك ان الطاعة بذلك اقرب واسهل كذا فى الكلنبوى قال المصنف ﴿ والاصلح ﴾ عطفا على قوله كاللطف اى وكالاصلح يعنى ومثال الشئ الذى لا يجب عليه تعالى كاللطف وكالاصلح اى للعبد قال فى القصيدة النونية * لو كان الاصلح فرضا ما ابتلى احدا * بالفقر والكفر والبلوى واحزان * قيل والظاهر ان اللطف والاصلح متلازمان ضرورة ان كل ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية فهو الاصلح له فى الدين والدنيا معا فهو مقرب للطاوعة مبعد عن المعصية فاحدهما مغن عن الآخر فتأمل انتهى قال الشارح (ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين) كاعانته تعالى لعبده فى الطاعات والعبادات باقداره عليها وتوفيقه اليها ودفع الموانع عنها (و) الى وجوب الاصلح (فى الدنيا) كجعله تعالى عبده صحيحا وسالما وغنيا ومسرورا ومنصورا (عليه تعالى) متعلق بالوجوب (و) ذهب (معتزلة بصرة الى) طرف (وجوب

الاصلح) فى الدين فقط دون الدنيا (ومراد) مبتداء (الفرقة الاولى) القائلة بوجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا على الله تعالى (بالاصلح) متعلق بالمراد (الاصلح) خبر المبتدأ الكائن (فى الحكمة والتدبير) اى فى مصلحة الشخص وتدبير اموره فمراد هذه الفرقة بالاصلح الاصلح له تعالى بالنسبة الى الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصلح للشخص والانفع له هذا هو مراد الشارح المحقق كما يصرح به بعد بقوله (ومراد الفرقة الثانية) بالاصلح (الانفع) للشخص فعلى هذا يكون الاصلح هنا بالنسبة والنظر الى العبد (ويرد عليهما) اى على الفرقتين وفى بعض النسخ عليها اى على الفرقة الثانية وهو تصحيف والالضاع قيد الفقر والابتلاء بالآلام كما صرح به بعض الافاضل بعبارته هذا الايراد معارضة بأن يقال ان لكم دليلا على وجوب الاصلح على الله تعالى كذلك عندنا دليل يدل على ان الاصلح ليس بواجب على الله تعالى وهو (ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالالام) من كل وجه (والاسقام) كالامراض والهرم (ان لايخلق) يجوز فيه بناء الفاعل والمفعول اى ان لايخلقه الله تعالى اوان لايخلق يعنى ان لايكون ذلك الكافر مخلوقا اصلا (اويموت) عقيب ماخلق وولد طفلا (اويسلب عقله بعد البلوغ) يعنى احتمالان آخران احدهما ان يموت بعد البلوغ فورا وثانيهما ان يسلب عقله بعد البلوغ فورا وهنا احتمال آخر وهو ان يسلم بعد البلوغ فورا اومطلقا اذ الاسلام مكفر لكل ماسبق من الكفر والمعاصى كما لايخفى (و) الحال انه تعالى (لم يفعل) فى حقه (شيئا من ذلك) الاحتمالات (بل خلقه) ولم يمته (بل ابقاه حتى فعل) ذلك الكافر (مايوجب خلوده) وقراره ابدا (فى النار) قوله (وان يكون) الخ عطف على قوله ان الاصلح بحال الكافر الخ (ابقاء ابليس) عليه اللعنة (وجنوده) الملعونة (طول) نصب على الظرفية (الزمان واقداره) اى ابليس يعنى جعله قادرا ومقتدرا بالتسليط (على اضلال العباد) اى اخراجهم عن طريق الحق (اصلح) بالنصب على ان يكون خبران يكون (له) اى لابليس (مع انه يوجب مزيد عذابه) اى يوجب كون عذاب ابليس اى معذبيته بالزيادة فلم يراع فى حقه ماهو اصلح له فلايكون الاصلح واجبا عليه تعالى قوله ولايخفى الخ جواب سؤال مقدر كأنه قيل انما يلزم المحذور اذا كان المراد من الاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص وليس كذلك بل المراد الاصلح بالنسبة الى نظام العالم فأجاب بما ترى اى بقوله ولايخفى (ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص) فلايمكن لهم ان يقولوا ان خلق الكافر الفقير مصلحة بالنسبة الى نظام الكل وكذا فى ابقاء الشيطان واقداره مصلحة وحكمة بالنظر الى نظام الكل

قوله بحال الخ ولله در من قال مااحسن الدين والدنيا اذا اجتمعا واقبح الكفر والا فلاس اذا اجتمعا (منه)

(من)

من حيث انه كل كما يقول به الحكماء ولذلك بهت الجبائى فى جواب الاشعرى كما سيأتى كذا قيل (لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما) قيد للمنفى (ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم) قيل والقول بأن الاصلح بالنسبة الى نظام الكل اوقع من الصوفية ايضا (ولذلك) اى ولاجل ان مراد الفريقين اللذين منهما الجبائى ذلك المذكور (سئل) الشيخ ابو الحسن (الاشعرى استاذه اباعلى الجبائى) بالتخفيف وقيل بالتشديد منسوب الى الجباء وهو قرية من قرى كازرون وهو اى الجبائى من معتزلة بصرة والاشعرى من بطن سابع ابى موسى الاشعرى وتليذ تليذ تليذ تليذ ابى حنيفة رحمهم الله تعالى (عن ثلاثة اخوة عاش أحدهم فى الطاعة) اى كان احدهم معمرا فى الدنيا وهو مواظب على الطاعة والعبادة (وأحدهم) ماعاش فى الطاعة والعبادة مثل الاول بل عاش (فى الكفر والمعصية والاخر) ماعاش فى حالة من الحالتين المذكورتين بل (مات صغيرا) وهو لايعلم ماالكتاب ولا الايمان يعنى سأله عن كيفية معاملة الله بكل منهم (فقال الجبائى) فى جواب سؤال الاشعرى كما ذكر (يثاب الاول) على الطاعة (ويعاقب الثانى) على الكفر والمعصية (ولا يعاقب الثالث ولا يثاب) هو لعدم كفره وطاعته وعلمه وقدرته عليهما فقال الاشعرى فى مقام المعارضة (ان قال الثالث) الذى مات صغيرا (يارب هلا) بتشديد اللام الممدودة مثل كلا (عمرتنى) على وزن كلمتنى اى جعلتنى معمراً عائشاً فى الدنيا (فأصلح) اى فأكون صالحا ومطيعا (وادخل الجنة كما دخلها) اى الجنة (اخى المؤمن)فاذا أجابه الله تعالى (فأجاب الجبائى) عن السؤال المذكور (بأن الرب) جل وعلا (يقول) فى جوابه (كنت اعلم انك) بفتح الهمزة(لو عشت) بكسر العين اى لو كنت عائشا ومعمراً فى الدنيا (لفسقت) اى كنت فاسقا (فدخلت النار) بسبب فسقك فالاصلح فى حقك ان تموت وانت صغير (ثم قال الاشعرى) فى سؤاله (فان قال الثانى) الذى عاش فى الكفر والمعصية (يارب لم لم تمتنى) من امات اى لم تجعلنى ميتا (حتى لا اعصى فلا ادخل النار) بسبب كفرى ومعصيتى (كما امت الثالث) وهو صغير (فبهت) على بناء المجهول كما فى قوله تعالى فبهت الذى كفر اى صار مبهوتا ساكتا ملزما بلا جواب (الجبائى) نائب عن فاعل بهت (فترك)الامام (الاشعرى مذهبه) اى مذهب استاذه الجبائى اى خرج منه الى المذهب الحق الذى كان عليه السلف الصالح وهذا اول ماخالف فيه الاشعرى المعتزلة (واشتغل) دائما (بتتبع آثار السلف)الصالحين(ونشر) اى وبنشر(مذهبهم)اى مذهب السلف (وهدم)

اى وبهدم وابطال(قواعد المعتزلة واهل البدع)جمع البدعة (والاهواء)جمع الهواء
وهم الذين خالفوا لما كان النبي عليه السلام واصحابه بمعنى ميلان النفس الى الباطل
فلايخفى مافيه من الاستعارة بالكناية حيث شبه القواعد فى الذهن بالبناء واثبت
له مايلائمه وهو الهدم وذكر المشبه واراده وترك ذكر المشبه به كما ترى * فان
قلت ترك مذهب الجبائى لايوجب الاشتغال المذكور فلم لايجوز ان يتبع المذهب
الآخر اعنى مذهب معتزلة بغداد فان الجبائى من معتزلة البصرة قلت لما كان
الالزام مشتركا بين الفريقين وترك مذهب الجبائى لهذا الالزام لم يكن تبعية للفرقة
الاخرى فافهم ﴿ و ﴾ من تلك القواعد الباطلة (انه)اى الشان(يجب عليه تعالى)
ماذكره المصنف مع الانكار وهو ﴿ العوض على الآلام ﴾ قيل هذا اى مارتبه
الشارح هنا من العبارة عدول من ظاهر عبارة المصنف اذ الظاهر منها جر العوض
بالعطف على اللطف او الاصلح ولعله فعل ذلك لربط المتن قبله من الشرح فانه اراد
بالقواعد المذكورة بما فى قوله وهدم قواعد المعتزلة قال مولانا الكلنبوى فيه مزج
لطيف واشارة الى ان العوض معطوف على الاصلح او اللطف الواجب والعوض
نفع خال عن التعظيم يستحق فى مقابلة مايفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام
ونحوها فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم فى مقابلة فعل العبد وكذا الفعل
المتفضل به اذ ليس باستحقاق من العبد انتهى قال الشارح (واستدلوا) اى المعتزلة
(عليه) اى على الوجوب (بأن تركه)اى ترك العوض (قبيح لانه) اى لان الترك
(ظلم والظلم قبيح فيكون فعله) مصدر مضاف الى مفعوله اى فعل العوض (واجبا)
على الله تعالى (وقد ابطله الاشعرى) اى ابطل هذا الوجوب اوهذا الدليل (بأن
القبح العقلى منتف والقبح الشرعى لامعنى له فى حقه تعالى) لانه يستلزم ان يوجد
هناك خطاب حاكم يتعلق بأفعاله تعالى بالاقتضاء اوالتخيير وذلك الحاكم ليس
نفسه تعالى وهو ظاهر ولا واجب آخر لاستحالته ولاممكن لانه ملكه ولامعنى
لتكليف المملوك للمالك (بل لو عذب) الحق تعالى (المطيع) بدل الثواب (ونعم
العاصى) بدل العقاب (لم يقبح) ذلك (منه تعالى) بلاشك ولا ارتياب قال فى
مرآة الاصول الحسن يجئ لمعان اربعة * الاول كونه صفة كمال كالعلم * والثانى
كونه موافقا للغرض كالعدل والثالث كونه ملائما للطبع كالحلاوة فالحسن بهذه
المعانى الثلاثة يدرك بالعقل ورد به الشرع اولا بالاتفاق * والرابع كون المأمور
به متعلق المدح عاجلا فى الدنيا ومتعلق الثواب آجلا فى الآخرة فالحسن الذى

(وقع)

وقع فيه الاختلاف بين المسلمين هو الرابع انتهى والقبح مقابلاتها من الكون صفة نقص كالجهل والكون منافرا للفرض كالظلم والكون منافرا للطبع كالنتن والكون متعلق الذم عاجلا فى الدنيا ومتعلق العقاب آجلا فى الآخرة والحسن والقبح الاخير ان مدركه العقل وحاكه الشرع عند اهل الحق قال المصنف ﴿ ولا يجب الثواب عليه ﴾ سبحانه وتعالى ﴿ فى الطاعة ﴾ خلافا للمعتزلة بصرة فقط فانهم أوجبوا عليه الثواب فقط ﴿ و ﴾ لا يجب عليه ﴿ العقاب على المعصية ﴾ (خلافا) لجميع (المعتزلة والخوارج) فى هذه المسئلة (فانهم) اى جميع المعتزلة والخوارج (اوجبوا عقاب صاحب) الذنوب (الكبيرة اذا مات بلا توبة) من الكبيرة * اعلم ان مرادهم من الوجوب اى وجوب الثواب والعقاب هو الوجوب بأحد المعنيين الاولين لا بالمعنى الثالث كما وهم (وحرموا عليه) اى على الله (العفو) اى عفو الكبيرة عن مرتكبها زجرا عنها فانه تركه التسوية بين المطيع والعاصى وفيه ايضا اذن للعصاة والاغراء لهم بها فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدركه امتناعه عقلا وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوع ضعيف جدا يعنى انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحان لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما فى المواقف وشرحه (واستدلوا) اى جميع المعتزلة والخوارج (عليه) اى على وجوب العقاب (بأن الله تعالى اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب) مرتكب الكبيرة (لزم الخلف) اى خلفه تعالى (فى وعيده) بالعقاب فى حق الكافر والعاصى (والكذب) اى كذبه تعالى (فى خبره وهما) اى خلفه وكذبه (محالان) لا ممكنان (على الله) سبحانه (وتعالى واجيب عنه) اى عن استدلال جميع المعتزلة والخوارج والمجيب حضرت المصنف أجاب به فى المواقف فانهم (بأن غايته) اى غاية ما يلزم من هذا الاستدلال اوغاية ما يلزم من ايعاد الله تعالى لمرتكب الكبيرة بالعقاب (عدم وقوعه) اى الخلف (ولا يلزم منه) اى من عدم وقوعه (الوجوب) اى وجوب عقاب مرتكب الكبيرة (على الله تعالى) والكلام فى هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع كما صرح به مولانا الخيالى بعبارته (واعترض عليه) اى الجواب المذكور بابطال السند (الشريف العلامة بأنه حينئذ) اى حين عدم وجوب الوعيد والعقاب (يلزم جوازها) اى جواز الخلف والكذب (وهو) اى جوازها

(محال) فى حق الله تعالى (لان امكان المحال محال) وهو اى ذلك المحال التخلف والكذب والمحال الثانى جوازهما لاستلزامه انقلاب الماهية من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى وهو محال (واجاب عنه) اى اجاب الشريف العلامة عن استدلال المعتزلة بعد تزييف ما اجيب عنه بالاعتراض المذكور (بأن استحالتهما) اى الخلف والكذب (ممنوع كيف لاتكون استحالتهما ممنوعة (وهما) اى والحال ان التخلف والكذب (من الممكنات التى يشملها قدرة الله تعالى) وعدم وقوع الكذب فى كلامه تعالى باجماع العلماء والانبياء عليهم السلام لاينافى امكانه فى ذاته كسائر العلوم العادية القطعية (قلت) ردا لجواب الشريف باثبات الاستحالة الممنوعة فلذا قال (الكذب نقص) فى نفس الامر (و) جنس (النقص) او كل نقص (عليه تعالى محال) ينتج ان الكذب محال نجعله صغرى هكذا الكذب محال وكل محال لايكون من الممكنات ولايشمله القدرة ينتج من الضرب الثانى فالكذب لايكون من الممكنات ولايشمله القدرة فالقياس قياس مركب مفصول النتائج ابطل به السند المساوى فلايكون النقص المحال فى حقه تعالى من الممكنات ولايشمله القدرة كما سبق آنفا فى تشكيل القياس (وهذا) اى عدم الشمول كائن (كما لايشمل القدرة) الالهية (سائر) بالنصب مفعول لايشمل (وجوه النقص عليه) سبحانه وتعالى (كالجهل والعجز ونفى صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية) قد عرفت ان صفات الكمال لازمة لذاته تعالى فيكون نفيها ممتنعا بالذات (بل الوجه) الوجيه (فى الجواب) عن استدلال المعتزلة (ما اشرنا اليه سابقا) قبيل قول المصنف وهو مرئى للمؤمنين يوم القيمة (من ان الوعد) للمطيعين (والوعيد) للعاصين (مشروطان بقيود وشروط) من الاستحلال والاصرار وعدم التوبة وعدم العفو والخلاص بالشفاعة قال مولانا الكلنبوى ما اشاره مخصوص بتخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم التوبة وما ذكره هنا شامل لتخصيص الوعد ايضا لئلا يتوهم مما يأتى بعد من ان الخلف فى الوعد لؤم لايليق بالكريم فلا تخصيص فى آيات الوعد اصلا اذ لاشبهة ان آيات الوعد بدخول المؤمنين فى الجنة مخصوص بمن لم يرتد عن دينه فيمت وهو كافر وحينئذ يتوجه من طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد آيات الوعيد بقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بها بأن يحمل على معنى ويغفر ذلك ان تاب واجابوا عنه بأنه لايجوز هذا التقييد لانه تعالى يغفر الشرك ايضا ان تاب المشرك بل المعنى انه تعالى لايغفر الشرك ويغفر سائر المعاصى ان لم يتوبا وهو ظاهر وبهذا اندفع عن الشارح الصواب ترك قوله

(وعدم)

وعدم التوبة اذ لانزاع فى العفو عمن تاب فافهم انتهى (معلومة) صفة للقيود والشروط
(من النصوص) متعلق بمعلومة والنصوص هو التصريحات القرآنية (فيجوز التخلف
فيهما (بسبب انتفاء بعض تلك الشروط) اى بعض منها (اوان الغرض منهما)
اى من الوعد والوعيد (انشاء الترغيب) فى الوعد (والترهيب) فى الوعيد بناء
(على انه) اى الدليل (بعد التسليم) اى تسليم انه لولم يعاقب لزم الخلف (انما
يدل) اى ذلك الدليل الذى سرد على وجوب العقاب (على استحالة وقوع
التخلف) اى امتناع وقوع الخلف (ولا) يدل (على الوجوب عليه) تعالى فلا
تقريب (اذفرق) عظيم (بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه) تعالى اى
فرق بين استحالة وقوع تخلف ماوعد به وبين ان يكون ماوعد به واجبا عليه
تعالى فيجوز ان يتحقق الاول دون الثانى كما انه تحقق استحالة ايجاد المحال فى حقه
تعالى ولم يتحقق حرمة ايجاده فى حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة ونحوهما
من الندب والكراهة والاباحة متوقفة على القدرة وكون الواجب والحرام
ونحوهما من الافعال الافعال الاختيارية ومانحن فيه ليس منها على مقتضى هذا
الدليل كما صرح به مولانا الخلخالى بعبارته (كما ان ايجاد المحال محال فى حق الله
تعالى ولا يقال انه) اى ايجاد المحال (حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة
ونحوهما) من الندب والكراهة والاباحة (فرع القدرة) اى صحة الفعل والترك
(على الواجب والحرام) وفى بعض نسخ الشرح ونحن نقول لا استحالة عقلا
عندنا فى شئ والشرع منتف عن الواجب انتهى فيكون نحو الوجوب والحرمة
والندب والاباحة من الافعال الاختيارية ومانحن فيه ليس من الافعال الاختيارية
على مقتضى دليل المعتزلة لان مقتضاه عندهم هو ان الخلف فى الوعيد محال قوله
(واعلم) الخ تحقيق المقام اورد آخر لاستدلال المعتزلة (ان بعض العلماء) كالواحدى
وابى عمرو (ذهب الى ان الخلف فى الوعيد جائز) اى غير مستحيل لا بالذات
ولا بالغير (على الله تعالى وممن) اى ومن جملة من (صرح به) اى بالخلف فى
الوعيد الامام (الواحدى فى تفسيره) المسمى باسم هو(الوسيط) فى تفسير (قوله
تعالى فى سورة النساء ومن يقتل مؤمنا متعمداً) قال فى الملتقى العمد ان يقصد ضربه
بمايفرق الاجزاء من سلاح اومحدد من حجر اوخشب اوليطة اوحرقة بنار عند
الامام انتهى (فجزاؤه جهنم خالدا فيها الآية حيث قال) الواحدى (والاصل
فى هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف) على وزن يكرم (فى الوعيد) وهو الاخبار

بضعر من المخبر (وان) وصلية (كان لايجوز ان يخلف الوعد) وهو الاخبار بنفع
قال الامام فى رده ان هذا القول فى غاية الفساد لان الوعيد من اقسام الخبر فاذا
جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله تعالى وهذا خطأ عظيم
بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على ان الله تعالى منزه عن الكذب اولانه
اذا جوز الكذب على الله تعالى فى الوعيد لاجل ماقال من ان الخلف فى الوعيد كرم
لغرض الكرم فلم لايجوز الخلف فى القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح
هذا الباب يفضى فى القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه كما ذكره الخلخالى فى حاشيته
بعبارته وزاد الكانبوى قوله وفى وعيد الكفار انتهى (وبهذا) اى ملابسا بذكر
هذا المذكور من انه يجوز الخلف فى وعيده دون وعده تعالى (وردت السنة)
اى الحديث الشريف (عن) حضرت سيدنا (رسول الله عليه السلام) كائنا (فيما)
اى فى حديث (اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهانى حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهانى
حدثنا زكريا بن يحيى الساوى) وفى نسخة الساوجى (وابو جعفر وابو على) وفى نسخة
ابو يعلى (الموصلى قالوا) اى زكريا وابو جعفر وابو على حدثنا هدبة) بضم الهاء وسكون الدال
وفتح الباء (بن خالد حدثنا سهل بن ابى حزم) بفتح الحاء وسكون الزاء وفى نسخة
حازم (حدثنا ابن ثابت البنانى عن انس بن مالك عن رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله) الحسن الصالح (ثوابا فهو) اى فالله تعالى
(منجز) اسم فاعل من باب الافعال (له ومن اوعده الله تعالى على عمله) القبيح الطالح
(عقابا فهو) اى فالله تعالى حينئذ ملابس (بالخيار) فان شاء عفى عنه وان شاء عذبه
❁ اعلم ان هذا الذى ذكرناه من اسماء الرواة يسمى سندا عند المحدثين اعنى
فى اصطلاحهم وان راوى الحديث ان سمع الحديث وحده من لفظ الشيخ يقول فى روايته
حدثنى فلان اوسمعت فلانا يقول كذا وان كان معه غيره يقول حدثنا فلان
اوسمعنا فلانا يقول كذا وان قرأ بنفسه على الشيخ يقول اخبرنى فلان اوقرأت
عليه وان كان معه غيره يقول اخبرنا اوقرأنا عليه فاضبط هذا الذى ذكرته
هنا بمناسبة ذكر الرواة وتفصيله فى اصول الحديث حكى ان عمرو بن عبيد جاء الى
عمرو بن العلاء فقال هل يخلف الله وعده فقال لا فقال اليس قال الله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فقال ابو عمرو من العجمة اتيت انت ياابا عثمان ان العرب
لاتعد الاخلاف فى الوعيد خلفا وذما وانما تعد اخلاف الوعد خلفا وذما كذا فى تفسير
المعالم (واخبرنا ابو بكر محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا احمد بن خليل الاصمعى قال جاء

عمرو) وهوممن لايجوز الخلف فى الوعيد (بن عبيدالى ابى عمرو بن العلاء) وهوممن يجوزالخلف فى الوعيد (فقال) سائلا (ياابا عمرو أ يخلف الله) بهمزةالاستفهام (ماوعده قال لاقال عمرو بن عبيد افرأيت من أوعده الله تعالى على عمله عقابا انه يخلف الله وعيده فيه فقال ابوعمرو بن العلاء ومن المجمة انت) الظرف المستقر خبر مقدم قدمه للهمزة المحذوفة المتصدرة لانها لطلب تصور المسند فى الظاهر وان كانت للتعجب اوالانكار فى الحقيقة والمعنى امن الذين فى لسانهم عجمة لايفصحون بلغة العرب فيقرؤن الوعد والوعيد شيئا واحدا اولايفرقون بينهما لفظا ومعنى انت اتعجب من حالك انك لاتعرف الفرق بينهما مع انك لست منهم (ياابا عثمان ان الوعدغير الوعيد وان العرب لاتعد عيبا ولاخلفا ان تعد) من وعد يعد (شرا ثم لاتفعله) اى الشر الموعود (بل ترى ذلك كرما وفضلا وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لاتفعله قال فاوجدلى هذا فى كلام العرب) اى انشدلى مايدل عليه فى كلام العرب (قال نعم اما سمعت انت قول الشاعر)وانى اذا اوعدته اووعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى * مصدر ميمى بمعنى الوعد لااسم مكان بقرينة قرينة قوله ايعادى ومثل قوله تعالى موعدا لايخلفه بقرينة قوله ولايخلفه وهذا البيت من البحر الطويل من ضربه الثانى والجزء الخامس والسابع مقبوضان قوله (الذى) الخ من مقالات الواحدى فى الوسيط لامن مقالات الشارح ولاغيره (ذكره عمرو بن العلاء مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد) خبر مبتداؤه (خلف الوعيد كما قال السرى) بضم السين (الموصلى) شعرا (*اذا وعد السراء فالوعد انجزه*) وفى نسخة انجز وعده (*وان اوعد الضراء فالعفو مانعه) اى من ان يأتى بما اوعد به والسراء والضراء من السرور والضرر ثم قلبت الراء الثانية ياء كما فى تقضى البازى فالمراد بالسراء مايفيد مبالغة سرور من النعمة وبالضراء مايفيد مبالغة ضرر فافهم (ولقد احسن) اى قال بقول حسن (يحيي بن معاذ فى هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق) اى مايترتب عليهما حق (فالوعد) اى اثر الوعد وهو فى الاصل شايع فى الخير والشر ثم غلب استعماله فى الخير فاستعماله بعضا فى الشر على الاصل على ماحققه البيضاوى ومحشيه عصام (حق العباد على الله تعالى) اذ بيان لعلة كون الوعد حقهم عليه تعالى (ضمن لهم) اى بين لهم بيان الكفالة (انهم اذا فعلوا ذلك) الخير من العبادة والطاعة (ان يعطيهم) اى العباد (كذا) من الاجر الجزيل كالجمال والجنة (ومن) استفهام كما فى قوله تعالى ومن احسن قولا الاية (اولى بالوفاء) لموعوده (من) تفضيلية (الله تعالى والوعيد) اى اثر الوعيد

(حقه تعالى على العباد اذاقال) تعالى ياعبادى (لاتفعلوا كذا) من العمل مثل القتل والزناء والسرقة مثلا (فانى) اى فان عملتم مانهيتكم عنه انى (اعذبكم ففعلوا) العباد ذلك المنهى عنه (فان) اى فحينئذ ان(شاء)تعالى (عفى)عنه (وان شاء آخذ) بمد الهمزة من المأخذة بمعنى المعاتبة والمعاقبة (لانه) اى العفو اوالمؤاخذة(حقه واولاهما)اى اولى العفو والمؤاخذة (هوالعفو والكرم) لان الكريم اذاوعدوفاواذا اوعد عفا (لانه) سبحانه وتعالى (غفور رحيم انتهى) ماقال يحيي بن معاذ ملابسا (بلفظه) بلا تبديل ولان رحمته سابقة على غضبه كماقال رحمتى سبقت على غضبى ولانه من صفات الرحمة وهى مقصودة بالذات والتعذيب مقصودة بالغير لكن على هذا يلزم ان لايعذب الله احدا من المؤمنين والايلزم الاتصاف بصفة النقص وهو عليه تعالى محال كمامر * قيل هذا ايضا استدلال بالعقل على الحسن والقبح على انه لاحق لاحد عليه تعالى كماسيصرح به الشارح وايضا لوتم هذا لدل على جواز العفو عن الكفر والشرك ايضا وهوخلاف النص الكريم وايضا معارض بماذكر فى عدم جواز الكذب عليه تعالى * وقيل ان المحققين والمدققين من علماء الدين من الاشاعرة كائنون (على خلافه) اى على خلاف ماقال يحيي بن معاذ آنفامن جواز الخلف فى وعيده تعالى والقائل هو العلامة التفتازانى فى شرحه على العقايد النسفية قال الكلنبوى فى ارجاع الضمير اى على خلاف ماذكره الواحدى من جواز خلفه تعالى فى وعيده وان جاز ذلك للعرب انتهى كيف يصح ذلك وهوتبديل القول اى القول الالهى والحال انه تعالى قدقال فى كتابه العظيم مايبدل القول لدى اى عندى (قلت ان حل آيات الوعيد على انشاء التهديد فلاخلف لانه حينئذ ليس بخبر بحسب المعنى) تفصيل لجميع مايمكن فى مقام الجواب عن دليل المعتزلة ومحاكمة بين الفريقين بترجيح جانب المحققين بناء على ان الكذب صفة نقص يستحيل فى شانه تعالى عنده وليس باعتراض على المحققين كماوهم لانه معترف بأن كلام الفريقين مبنى على الظاهر وانشاء التهديد غير ظاهر بل غير صحيح كماعرفت على ماصرح به الكلنبوى بعبارته فلذاقال بعض الاساتذة والحمل على انشاء التهديد غير ظاهر بل غير صحيح فالوجه ان التهديد فى حذف القيود المخصصة عن آيات الوعيد والاوجه ماأشاراليه المولى الخيالى انتهى (وان حمل) مجهول البناء (على الاخبار كماهو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص) اى اخراج (المذنب) المعفو بالتوبة اوالمغفرة اوالشفاعة (عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة) كقوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا

انه هو الغفور الرحيم • وقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم (ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبدل القول) والكذب الباطلين قطعا (واما اذا لم يقل) على بناء المجهول (بأحد هذين الوجهين فيشكل) اى يصير مشكلا (التفصى)اى الخلاص (عن لزوم التبدل و الكذب اللهم الا ان يحمل) اشار بقوله اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامام الرازى (آيات) بالرفع نائب الفاعل ليحمل (الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل) كما صرح به يحيي بن معاذ (وفى الاية المذكورة اشارة الى ذلك) اى الى كون آيات الوعيد كلها محمولة على معنى الاستحقاق فلا يرد ان الاية المذكورة صريحة فى ذلك (حيث قال فجزاؤه)اى اللائق (جهنم خالدا فيها) قال المصنف ﴿بل ان اثاب﴾ الخ اضراب عن قوله ولا يجب الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الباء فى ﴿بالطاعة﴾ سببية اى ان اعطى الثواب للمطيع بسبب الطاعة ﴿فبفضله﴾ قال الشارح (من غير وجوب عليه) يشير الى رد ما استدل به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا عليه تعالى وانما عطف قوله (ولا استحقاق من العبد)على الوجوب لان استحقاق العبد منشأ الوجوب عليه تعالى عند المعتزلة (و كيف لا يكون كذلك) يعنى وكيف لا يكون الاثابة بفضله تعالى لا باستحقاق من العبد (وما يصدر بحسب الظاهر (عنه) اى عن العبد (من) بيانية (الطاعات انما هو) اى ما يصدر من الطاعات كائن (بخلقه تعالى) هذا جواب تحقيقى لا الزامى لان المعتزلة غير قائلة بكون العبادة مخلوقة لله تعالى قوله (على انه لا يفى بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه) جواب الزامى فتأمل • قال الكلنبوى و اثبات الشرطية الاولى من كلام المصنف اعنى كون الاثابة بالفضل موقوف على ابطال الاستحقاق بأن يقال لا مدخل للعبد فى طاعاته فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والماتريدية فمجموع طاعاته لا يكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتى له فى الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا فى مقابلة الفضل انتهى ويؤيد لقول المصنف والشارح ما روى من قصة الشيخ فى ذروة الجبل حين وجع الضرس وجاء ملك على صورة طبيب واعطى الشيخ ثواب عبادة اربعمائة سنة لدفع وجع ضرس واحد فكيف باقى الاسنان الصحيحة قال المصنف ﴿ وان عاقب ﴾ الله تعالى العاصى ﴿ بالمعصية ﴾ اى بسبب معصية ذلك العاصى ﴿ فبعدله ﴾ الباء للمصاحبة والملابسة اى ملابس بعدله من غير تسبب • قال الشارح و انما كان كذلك (لانه لا حق لاحد) من الاحاد (عليه) سبحانه (وتعالى والكل) اى كل ما كان ويكون

فى الارض والسماء (ملكه) اى مملوكه تعالى هذا كالتعليل لقوله لاحق لاحد
عليه اى لولم يكن العقوبة بالعدل لكان يحق احد عليه وهولايتصور لان الكل
ملكه ولايكون للملك حق على المالك تأمل * قال بعض الافاضل فان قلت ان قوله
لاحق لاحد عليه لايفيد ان لايكون العقاب واجبا عليه بل انما يفيد ان عقابه
ليس بظلم والظاهران قوله وان عاقب فبعدله وقع فى مقابلة قول المعتزلة
ان العقاب واجب عليه كما ان قوله ان اثاب فبفضله فى مقابلة قولهم يجب عليه
الثواب قلت فيه دلالة على ان العقاب ليس بواجب على الله تعالى لانه اذا لم يكن
لاحد حق عليه لايجب عليه فان وجوب الشئ على احد فرع الاستحقاق عليه
فاذا انتفى الاستحقاق انتفى الوجوب نعم ان قوله والكل ملكه الخ وكون العدل
مقابلا للظلم يفيد هذا المعنى وأجاب البعض بأن قوله وان عاقب فبعدله بيان لكيفية
عقابه ودليل ان العقاب ليس بواجب عليه انتهى (فله التصرف) ايجادا واعداما
واثباتا واصلاحا وابطالا (فى ملكه كيف يشاء) ويختار لانه يكون هكذا حال
المختار فاعتقد انت كذلك رغما للكفار الفجار الاشرار حتى تكون به من الابرار
الاخيار قال المصنف ﴿ ولاقبيح منه ﴾ اى لايصدر جنس القبيح من الله سبحانه
وتعالى وهو اى القبيح ضد الحسن وهما اى القبيح والحسن اما عقليان عند قوم او
شرعيان عند اهل السنة والجماعة قال الشارح (اجمع) اى اتفق (الائمة) جمع
الامام اى ائمة اهل السنة والجماعة (على انه) سبحانه (وتعالى لايفعل القبيح)
اى لايتصف بفعل قبيح وان اوجده فى العباد اذ فرق بين الاتصاف بالقبيح بالنسبة
الى نفسه وبين ايجاده فى غيره فتأمل (لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه تعالى لايتصور
منه (صدور القبيح لان الحسن) بضم الحاء وسكون السين (والقبح العقليين)
اى مايعد عند العقل حسنا اوقبيحا (منتفيان) اى غير موجودين (و) لان الحسن
والقبح (الشرعيين لاتعلق لهما) اى هما لايتعلقان (بأفعاله) تعالى لانه تعالى
لايترتب له ثواب ولايترتب عليه عقاب فى مقابلة افعاله تعالى بخلاف عباده فانهم
يثابون اويعاقبون على اعمالهم الحسنة اوالقبيحة شرعا فافهم * فان قلت ظاهر
هذا الكلام يستلزم ارتفاع النقيضين اعنى الحسن والقبح معا قلت فاذا تأملت فى كلامى
لاتأتى بهذا الاعتراض فان المراد من نفى الشرعيين عن افعاله تعالى بمعنى لايترتب
من جانب الشرع ثواب وعوض على افعاله تعالى والا فهو حسن ومقبول فى حد ذاته
ابدا كما قال فى شرح المواقف القبيح مانهى عنه شرعا نهى تحريمى او تنزيهى

(والحسن)

والحسن بخلافه كالواجب اوالمندوب والمباح فان المباح عندا كثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله تعالى فانه حسن ابدا بالاتفاق امافعل البهايم فقدقيل انه لايوصف بحسن ولاقبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه انتهى قال المصنف ﴿ ولاينسب ﴾ على بناء المجهول ونائب فاعله الضمير تحته اى لاينسب الله تعالى ﴿ فيما ﴾ اى فى كل ما ﴿ يفعل اويحكم ﴾ فان قلت ماالفرق بين الفعل والحكم قلت هذا ظاهر لان الفعل مايصدر عن الفاعل يعنى ماقام بالفاعل ومايصدر اثره عنه والحكم مالايقوم به ولايصدر اثره عنه بل يصدر عنه الحكم بشئ له اوعليه اوالامر للغير بفعله فتأمل ﴿ الى ﴾ متعلق بينسب ﴿ جور وظلم ﴾ كلاهما من الالفاظ المترادفة لان كلامنهما مقابل للعدل فيكون الثانى عطف تفسير للاول لوضوحه وكثرة استعماله بالنسبة اليه * فالمعنى لايقال ابدا ان الله ظلم على نوع من انواعه الثلاثة فانه اى الظلم على ثلاثة انواع * الاول يكون بين الانسان وبين الله تعالى واعظم هذا النوع كالكفر والشرك والنفاق * والثانى يكون بين الظالم وبين الناس * والثالث يكون بين الظالم وبين نفسه كماصرح به مترجم القاموس قال الشارح (لماتكرر) ذكره (وتقرر) حكمه من ان الكل ملكه ويفعل فى ملكه كيف يشاء ولايسئل عمايفعل وغير ذلك (والظلم) اى لفظ الظلم (قديقال) اى يطلق بعضا (على التصرف) اى على تصرف المتصرف (فى ملك الغير) لافى ملك نفسه (وهذا المعنى فى حقه) سبحانه (وتعالى محال لان الكل) اى كل ماكان ويكون (ملكه) اى مملوكه تعالى لامملوك غيره (فله) خبر مقدم (التصرف) مبتدأ مؤخر (فيه)اى فى ملكه (كيف يشاء) اى على أى حال شاء (و) قديقال الظلم (على وضع الشئ فى غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين)فيكون كل ماوضع مرعيا فيه الحكمة البالغة (واعلم العالمين) بكسر اللام فيكون كل ماصنع عن علم لاعن جهل وخطأ (واقدر القادرين) فيكون ماصنع عن قدرة تامة لاعن عجز (فكل ماوضعه الله تعالى (فى موضع)من المواضع (يكون ذلك) الموضع (احسن المواضع)وافضلها (بالنسبة اليه) الضمير راجع الى ما فى قوله فكل ما (وان) وصلية (خفى وجه حسنه) وان كان جهة كونه حسنا (خفيا علينا) بسبب عجزنا وضعفنا وقصورادراكنا (وايضا لماعلم)على بناء المجهول (انه لاقبح منه) والحال ان (الجور والظلم قبيح)شرعا (فلا) الفاء جوابية لان مدخولها جواب لما (ينسب احواله) اى افعاله (واقواله) تعالى (اليهما) اى الجور والظلم قال المصنف مقتبسا من آية فى آخر سورة ابراهيم ومن اوائل الحج

﴿ يفعل الله مايشاء ﴾ وقال مقتبسا من آية فى اول سورة المائدة ﴿ ويحكم مايريد ﴾ وقال فى عقبهما ﴿ لاغرض لفعله ﴾ تعالى يعنى اذافعل فعلا من افعاله تعالى لايفعل ذلك الفعل ليترتب عليه غرض من الاغراض بخلاف عباده فان افعالهم معللة بالاغراض قال الشارح (الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل) واعلم ان كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وتسمى فائدة من حيث ترتبها عليه فيختلفان اعتبارا وتعمان الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو مالاجله اقدام الفاعل على فعله وتسمى علة غائية له ولاتوجد فى افعاله تعالى وان جميت فوائدها وقد يخالف الغرض فائدة الفعل كما اذا اخطأ فى اعتقادها على ماصرح به السيدالسند فى حاشيته على مختصر المنتهى (فهو) اى الامر الباعث (المحرك الاول للفاعل) لانه الباعث للارادة واما المحرك الثانى فهو الارادة الجازمة والتحريك هنا من باب المجاز بمعنى سبب الحركة فى افعال العباد والتقديم فى قوله (وبه يصير) للحصر اى وبسبب الغرض لابدونه يصير (الفاعل فاعلا) لان الغرض هو العلة الغائية ومطلق العلة مفسرة بمايتوقف عليه وجود الشئ وحاصل مراده ان للغرض الموقوف عليه نوع تأثير فى الفاعل وهو جعله الفاعل فاعلا كما مر آنفا (ولذلك) اى ولاجل ذلك (قيل) اى شبه بالفاعل وقيل (ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل) تنبيها على ذلك التأثير (والله تعالى اجل من ان ينفعل من غيره) اى من ان يكون متأثرا بشئ من انواع التأثير الناشى من جهة الممكنات التى من جملتها المصالح والاغراض (و) اجل من ان (يستكمل بشئ منها) لان جميع كمالاته حاصلة به فى الازل على الوجه الاكمل فليس له كمال متوقع فاندفع كثير من الاوهام (فلا يكون فعله) تعالى (معللا بغرض) من الاغراض اما هذا فعند الاشاعرة لان هذه الرسالة فى عقائدهم اى الاشاعرة والمصنف والشارح منهم واما عند الماتريدية فعللة اى فأفعاله تعالى معللة بالحكم بكسر الحاء وفتح الكاف والمصالح تفضلا على العباد كما فى نموذج الطوسوسى (وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك بالنسبة اليه) اى الى من يفعل بالغرض (اولى) له (من عدمه) اى من عدم الغرض وذلك لان مااستوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل اوكان وجوده مرجوحا بالقياس لايكون باعثا على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه (فلوكان لفعله تعالى غرض لزم كونه) تعالى (مستكملا بغيره) لانه بايجاد فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا

(التلائ)

لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته وتحصيل تلك الاولوية استكمال بسبب الغير من جملة الممكنات (وهو) اى الغير (ذلك الغرض واورد عليه) اى على الدليل الثانى (بأنه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى غيره) تعالى (لا اليه) كما ان وجود العالم خير من عدمه بالنسبة الى نوع الانسان لا بالنسبة الى الله تعالى (فلا يلزم) فى حقه تعالى (الاستكمال بالغير ورد) على بناء المفعول ونائب فاعله تحته راجع الى الايراد المفهوم من رد فالمعنى وردمن طرف الاشاعرة الايراد المذكور (بأنه) اى بان يقال انه (ان كان حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين اليه تعالى لا يكون باعثاله بداهة) وقد فرض انه باعث له قال عليه بعض الافاضل دعوى البداهة ههنا ليست ملتفتة لانها غير مسموعة فى محل النزاع والاقنع المقدمة البديهية غير موجه والحال قد استبعد بعض الافاضل تقرير الادعاء المذكور بقوله بل كيف يدعون وجوب تعليل افعاله تعالى بمنافع العباد وانما نعلم خلود اهل النار من فعل الله تعالى ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة (وان كان الحصول اولى له) تعالى (لزم المحذور المذكور) وهو الاستكمال (ومانشاهد) نحن هذا على طريق جواب لسؤال مقدر تقديره ماذا تقولون فى حق بعض من الاشخاص يفعل فعلا ينتفع به غيره فقال ومانشاهد (من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره) لا لنفع نفسه فى الظاهر (فانه) اى ذلك الشخص الفاعل (فى الحقيقة يفعله) اى ذلك الفعل (لنفع نفسه فانه) اى ذلك الشخص (انما يفعله) اى ذلك الفعل (اذا كان نفع) اى انتفاع (ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة اليه) اى الى الشخص الفاعل (من عدم نفعه مثلا اذا احسن) بشئ (الى غيره لثواب) اى لاجل تحصيل (ثواب الاخرة) او احسن اليه لكونه اى ذلك الغير (محبوبا له او) احسن اليه (متوقعا) اى منتظرا (منه منفعة فظاهر) اى فرجوع المنفعة الى الشخص المحسن فى كل من الاوجه الثلاثة المذكورة ظاهر لا يحتاج الى الاثبات (وان احسن ذلك) الشخص المحسن (اليه) اى الى الغير (للرحم) اى لاجل ان الغير المحسن اليه من اقرباء المحسن فانما احسن اليه رعاية للقرابة النسبية الحاصلة بينهما او لاجل المرحمة (والعطوفة عليه) مطلقا (فلازالة) اى فاحسانه اليه على هذا التقدير واقع لاجل ازالة (رقة القلب) العارض عليه (اللازم للجنسية) اى لكون من احسن اليه لمجرد الشفقة والمرحمة حيوانا من جنسه سواكان ناطقا اوغيره مثاله كأن (كمن ينقذ) اى يخلص (حيوانا من المهلكة) اى من الهلاك اومن محل الهلاك قبل

ان يقع فيه اوبعده (فهو) اى هذا الانقاذ وقع عنه (لازالة الم الرقة)
القلبية (عن نفسه) وهى اى ازالة الالم نفع خالص لنفسه كما لايخفى على
الراجع الى الوجدان (والمعتزلة اثبتوا لفعله) تعالى (غرضا) اى غرضا عائدا نفعه الى
العباد فكأنهم قالوا افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد لما قال الامام الرازى
فى الاربعين اتفقت المعتزلة على ان افعال الله واحكامه معللة بمصالح العباد
وهو اختيار اكثر المتأخرين من الفقهاء وهو باطل عندنا اى الاشاعرة فالمذهب
المختار فيه ماقاله الصفار الحنفى من انه لايقال انه تعالى فعل ذلك لعلة بل يقال
انه فعل ذلك لحكمة ولايكون الحكمة علة ونقل هذا عن تلخيص الادلة له اى
للصفار الحنفى واما ماقاله البيضاوى فى تفسير قوله تعالى هو الذى خلق لكم مافى الارض
جميعا من ان مايرى غرضا له تعالى ليس بغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به بل
كالغرض من حيث ان مايرى غرضا لفعل عاقبته اى عاقبة ذلك الفعل ومؤداه اى
مؤدى ذلك الفعل انتهى مآلا فيكون استعارة مصرحة اصلية تبعية بأن يشبه
العاقبة بالغرض فى الكون فى الغاية والنهاية فافهم واضبط (وتمسكوا) اى
المعتزلة فى اثبات مدعاهم (بأن الفعل الخالى عن الغرض عبث) وهو ارتكاب
امر غير معلوم الفائدة كما فى تعريفات السيد (وهو) اى العبث اى العمل بالعبث
(نقص) مطلقا (فلايجوز على الله تعالى) اذ هو جامع الكمالات ذاتا وصفة بلاشريك
ولاشبيه (ورد) ماتمسك به المعتزلة (بأن) يقال ان (العبث هو الخالى عن الفائدة)
العائدة (و) عن (المصلحة) الحاصلة (لاالخالى عن الغرض) يعنى ان العبث
ما لافائدة فيه لاما لاغرض فيه ❁ و لايلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة
لان بينهما عموما من وجه (و) الحال ان (افعاله تعالى) كلها (مشتملة على حكم
ومصالح) اشار بها الى ان لكل فعل له تعالى فوائد كثيرة وذلك لدفع توهم آخر
هو انه قد يطلق العبث على مالافائدة يعتد بها فيه فأشار الى ان شيئا من افعاله تعالى
ليس عبثا بشئ من المعنيين كما صرح به الكلنبوى بعبارته (لكن لا يكون (شئ
منها باعثا) ولامقدما (له تعالى على الفعل كما يشعر به قوله) اى قول المصنف ﴿راعى
الحكمة﴾ هى فعل مالااعتراض لاحد عليه كذا قال الامام الرازى اقول الحكمة
اما مجهولة عندنا اى عند العباد وهى ماخفى علينا وجه الحكمة فى ايجاده كايلام
بعض العباد وموت الاطفال والخلود فى النار قاله الكاشانى فى تعريفات الصوفية
واما معلومة عندنا وهى اما منطوق بها و هى علوم الشرعية والطريقة و اما

مسكوت عنها وهى اسرار الحقيقة التى لايفهمها علماء الرسوم والعوام على
ماينبغى فيضرهم اويهلكهم قاله فى تلك التعريفات وتعريفات السيد وفيهما تفصيل
﴿ فيها ﴾ اى فى كل ما ﴿ خلق ﴾ اى خلقه ﴿ وامر ﴾ اى به فحذف مفعوليهما للتعميم
قول الشارح (واودع) بمعنى وضع فعل ماض عطف على راعى فيلزم ان يكون راعى
فعلا ماضيا (فيها) اى فى الافعال وفى نسخة فيهما اى فى كل ماخلق وامر (المنافع)
للعباد قال بعض الافاضل فى تفسير هذه الحكمة اى المصلحة وقال يدل عليه اى على
مافسرت به قول الشارح واودع فيها المنافع وكذا قولهم ان افعاله تعالى مشتملة على
حكم ومصالح وقولهم ان افعاله تعالى معللة بالحكم والمصالح وكذا قول السيد
الشريف فى حاشية مختصر المنتهى فى بيان فائدة اصول الفقه * واعلم ان كل حكمة
ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية الى آخره نعم قال الازميرى فى حاشية
المرآة فى بيان الفائدة ان بين الحكمة والمصلحة عموما وخصوصا من وجه اقول
بعد تسليم ان الحكمة هنا من مادة الاجتماع مع المصلحة اذ هو المناسب هنا فتأمل
(ولكن لاشئ منها) اى من المنافع (باعثا) ولامقدما (له تعالى على الفعل وان) وصلية
(كانت) تلك المنافع معلومة (له تعالى) هذا دفع لما يتوهم ان كون المنافع معلومة له تعالى
قبل خلقه تعالى ماهى منافع له لايتأتى الابكونها عللا غائية وباعثة له تعالى على الخلق
فان هذا التقدم العلمى شان العلل الغائية كما صرح به الخلخالى بعبارته فافهم ومثال
ماقال الشارح كائن (كما ان من يغرس غرسا) الغرس يكون مصدرا بمعنى زرع
الشجر جديدا فى الارض ويكون بمعنى الشجرة الجديدة المغروسة ويعبر عنها بالتركى
بفدان ولام (لاجل) متعلق بيغرس (الثمرة) اى لاجل ان يحصل منه الثمرة وينتفع
بها قوله (يعلم) اى جملته خبر ان (ترتب المنافع الاخر) بضم الهمزة (على ذلك
الغرس) اى المغروس (كالاستظلال به) اى بذلك المغروس (والانتفاع باغصانه)
من حيث انها يحتطب منها ويتخذ منها اشياء اخر (وغيرها) من المنافع (و) الحال
ان (الباعث له) اى للغارس (على الغرس هو الثمرة لاغير) هذا اذا كان مايغرسه
شجرة مثمرة (فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى) كائنة فى عدم الباعثية
(بمنزلة ماسوى الثمرة بالنسبة الى الغارس والآيات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض
بالنسبة اليه تعالى) يعنى ان الآيات والاحاديث التى اذا قرأها الانسان او سمعها
يحصل بها التوهم فى قلبه ان افعاله تعالى معللة بالاغراض (مأولة) اى محمولة
ومصروفة معانيها الى غير مادل عليه اللفظ كما قال الشارح (بتلك الحكم والمصالح)

قال الكلنبوى فى ايضاح المراد دفع معارضة يعنى قوله والآيات الخ دفع معارضة بدليل نقلى بأن يقال لولم يكن شئ من افعاله تعالى معللا بالغرض لما وقع التعليل فى الآيات والاحاديث لكنه واقع قوله تعالى وماخلقت الجن والانس الاليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الاية وامثالهما شايعة فى القرآن والحديث وحاصل الدفع ان وقوع التعليل فى الايات والاحاديث ممنوع وانما يتم ذلك اولم يكن مأولة بحمل اللام فيها على لام العاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا الآية وانكر البصريون لام العاقبة قال الزمخشرى والتحقيق انها لام العلة وان التعليل مجاز لاحقيقة انتهى (واذا اتقنت) على صيغة المخاطب والاتقان جعل الشئ محكما فالمعنى اذا نظرت بالنظر المحكم او اذا تفكرت وتأملت بالتأمل الصادق (ذلك) مفعول اتقنت اشاربه الى صحة الدليلين اى اذ تأملت صحة الدليلين الذين ذكرناهما على نفى التعليل ورد دليل المعتزلة على اثباته (علمت) نت (ان ماقاله) سعد الدين (شارح المقاصد من) بيان لما (ان الحق ان تعليل بعض الافعال لاسيما الاحكام الشرعية بالحكم) متعلق بالتعليل (والمصالح ظاهر) لايصلح للنزاع ومثاله كائن (كايجاب الحدود) اى كجعل الحدود مثل حد الزنا والقذف والشرب والسرقة (و) كايجاب (الكفارات) مثل كفارة اليمين وغيرها (وتحريم) اى وكتحريم (المسكرات) التى حرمت بقوله تعالى انما الخمر الآية (وماشبه ذلك واما تعميمه) اى تعميم التعليل يعنى تعليل افعاله (بأنه لايخلو فعل من افعاله تعالى من) متعلق بلا يخلو (غرض فمحل بحث) خبر مافى ماقاله يعنى صالح للنزاع لكون التعليل فى البعض الآخر غير ظاهر (غير معقول) خبر بعد الخبر وفى نسخة غير منخول بالنون والخاء المعجمة فى القاموس ونخله وينخله وانتخله صفاه واختاره (فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلاشئ من افعاله واحكامه معللة بهذا المعنى) اى علة غائية باعثة اذ فى التعليل اقدامه على الفعل فيكون منفعلا اذ الاقدام نوع تأثر (وان اراد به ترتبها) اى الحكم على الافعال والاحكام وان لم يكن علة باعثة (فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك وغاية الامر ان بعضها) اى الحكم بكسر الحاء (ممايظهر علينا) وبعضها ممايخفى علينا مطلقا الاعلى الله فانه تعالى لايخفى عليه شئ فى الارض ولافى السماء (وبعضها ممايخفى علينا الاعلى الراسخين فى العلم) الذين قال الله تعالى فى حقهم والراسخون فى العلم يقولون الاية (المؤيدين بنور من الله وروح) بفتح الراء وسكون الواو بمعنى الطيب والنزاهة والمناسب ههنا هو الاخير (منه)

(اى)

اى من الله تعالى قال المصنف ﴿ تفضلا ﴾ و كرما ﴿ ورحمة ﴾ واحسانا يعنى رعايته تعالى الحكمة والمصلحة فى كل ماخلقه وامر به ناشئ من فضله و كرمه تعالى ﴿ لاوجوبا ﴾ اى لا لاجل كون تلك المراعاة واجبا عليه تعالى كازعمه البعض ﴿ ولاحاكم ﴾ يحكم حكما جاز ماقطعيا حقا عدلا بين عباده ﴿ سواه ﴾ قال الشارح (هذا) اى انتفاء الحاكم (مما) اى من المسائل التى (علم ذلك مماسبق) من الادلة اومن المسائل من انه هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم ثم فرع المصنف على قوله ولاحاكم سواه قوله ﴿ فليس ﴾ عند الاشاعرة والحنفية ﴿ للعقل حكم فى حسن الاشياء وقبحها و ﴾ فى ﴿ كون الفعل سببا للثواب ﴾ اى الحسنة ﴿ والعقاب ﴾ اى القبيحة وانما الحاكم بكونه سببا لهما هو الله تعالى انى حسنت ان احكى لك مبحثا ملخصا مأخوذا من المرقاة وشرحه ليحصل لك مقدمة المعلومات فى توضيح هذا المقام بأن اقول اعلم ان المصنف من الاشاعرة وكذا الشارح كماسبق ذكره بالمناسبة وانه قال المولى خسرو فى المرقاة فى المقصد الثانى فى الركن الثانى الحاكم بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح فى الدنيا والثواب فى الآخرة هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح والذم فى الدنيا والعقاب فى العقبى هو الشرع عند الاشاعرة والعقل آلة فهم الخطاب اى فقط اى ليس له ادراك الحسن قبله لانه لاحسن عندهم قبل الامر والعقل عند المعتزلة والشرع مبين فى البعض والمختار عند أئمتنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط ان الحاكم فى الكل اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك هو الشرع اى الشارع لاالعقل انتهى مع شرحه بأشد اختصار فيهما واقول بهذا امتازوا اى ائمتنا عن الاشاعرة لان الاشاعرة لايقولون بادراك جهة حسن المأموربه قبل الشرع لانه لاحسن عندهم قبل الشرع وانما الحسن يحصل بالامر قال الشارح (قالوا) اى القوم (الحسن والقبح يطلق على معان ثلاثة) بل اربعة المعنى (الاول) من تلك المعانى الثلاثة (صفة الكمال) كمايقال العلم حسن (و) صفة (النقص) كمايقال الجهل قبيح كما اوضح مولانا الكلنبوى بقوله يعنى ان الحسن كون الصفة صفة كمال يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان وافتضاح حال انتهى (و) المعنى (الثانى) من تلك المعانى الثلاثة (ملايمة الغرض ومنافرته) فما كان ملايما للغرض كان حسنا وماخالفه كان قبيحا ومالیس كذلك لم يكن حسنا ولاقبيحا وقد عبر عنهما

اى الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة وماخلا عنهما ليس شيئا منهما (ولانزاع فى ان هذين المعنيين) يعنى ملايمة الغرض ومنافرته (ثابتان للصفات فى انفسها)لانها امر بها فحسنت ونهى عنها فقبحت كما هو مذهبهم اى الاشاعرة الذين منهم المصنف والشارح فى المعنى الثالث (وان مأخذهما العقل) اى هما امران يدركهما العقل ولاتعلق لهما بالشرع (ويختلف بالاعتبار) اذ قتل زيد اى كونه مقتولا مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم اقول هذا الاختلاف على انه امراضا فى لاصفة حقيقية اذ الصفات الحقيقية اى الحسن والقبح لاتختلف كما لايتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى شخصين(و) المعنى (الثالث) من تلك المعانى الثلاثة (تعلق المدح والذم عاجلا) اى فى الدنيا(و)تعلق(العقاب والثواب آجلا) اى فى الآخرة هذا فى افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب (وهو محل الخلاف) اى الاختلاف بين الاشاعرة والحنفية والمعتزلة (اذ هو) اى الحسن بالمعنى الثالث (عندنا) اى الاشاعرة (مأخوذ من الشرع) اى ان الافعال امر بها فحسنت لا انها حسنت فأمر بها (لاستواء الافعال فى انها) اى الافعال (فى انفسها لاتقتضى المدح والذم) اى عاجلا (والثواب والعقاب) اى آجلا (وانما صارت كذلك بسبب امر) الشارع ونهيه (حتى لو عكس الامر) بأن امر بما نهى عنه اونهى عما امر به (لانعكس الحال)بأن يصير مكان المدح الذم و بالعكس ومكان الثواب العقاب وبالعكس قال هنا مولانا الكلنبوى يعنى ليس لها اى للافعال فى ذواتها جهة محسنة اومقبحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر والنهى عند الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن اونهى عنه فقبح عند المعتزلة من مقتضياته بمعنى انه حسن فأمر به او قبح فنهى عنه فالامر والنهى عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته اوبجهاته ووافقهما اكثر الماتريدية بخلاف الاشاعرة انتهى (وهو) اى المعنى الثالث (عند المعتزلة عقلى) يحكم به العقل (قالوا)اى المعتزلة (للفعل)خبر مقدم للمبتدأ الآتى (فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع) اى اجمل قوله فى نفسه على معنى مع قطع النظر الخ ليشمل جميع المذاهب الآتية كلها (جهة حسن) هذا مبتدأ الخبر المذكور (وقبح يقتضى)

(اى ذلك)

اى ذلك الحسن (مدح فاعله) فى الدنيا (وثوابه) فى الآخره (و) يقتضى ذلك القبح (ذمه) اى ذم فاعله فى الدنيا (وعقابه) وعذابه فى الآخره (لكن تلك الجهة) اى جهة الحسن والقبح (قد تدرك بالضرورة) ومثاله كائن (كحسن الصدق النافع) احترز بالنافع عن الصدق الضار لان بعض الصدق يكون سببا لوقوع الفتنة نعوذ بالله تعالى فيكون ضارا فلذا قال الشيخ السعدى دروغ مصلحت آميز به از راست فتنه انكيز (وقبح الكذب الضار) احترز به عن الكذب النافع كما مر آنفا فى قول السعدى وانما مثل بهما فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد) لا تدرك تلك الجهة بالضرورة (بل تدرك بالنظر) اى بالفكر والتأمل ومثاله كائن (كحسن الصدق الضار) اى لجهة حسن الصدق بحذف المضاف ويجوز ان يكون الاضافة فى قوله جهة حسن بيانية فحينئذ يكون التمثيل على ظاهر بلا احتياج الى تقدير وعند الحنفية هو اى الصدق الضار قبيح كما فى المرآة (وقبح) اى وكقبح (الكذب النافع) مثلا وهو عند الحنفية حسن كما فى المرآة يعنى ان حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع يحتاج فى اثباتهما الى دليل كأن يقال ان مطلق الصدق مما ورد به الشرع وكلما ورد به الشرع فهو حسن وهكذا فى الكذب فتأمل * قال مولانا الكفوى هذان مثالان للحسن والقبح النظريين على مذهب الاوائل ولو اريد التمثيل على مذهب الجبائى يعكس فيقال لحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما وقع فى التلويح (وقد لا يدركه العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة) على صيغة اسم الفاعل من باب التفعيل (او مقبحة) كذلك اعلم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر والنهى على العباد وتلك الولاية انكرها الموافقون لهم فى تلك الادراك من الماتريدية فاندفع ماقيل ثبوت البعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب اصحابنا لا المعتزلة فتأمل مثاله كائن (كحسن صوم آخر يوم من رمضان) بل وجوبه لكن الحسن مشتمل على الوجوب بمعنى ان كل واجب يطلق عليه لفظ الحسن وان كان بينهما عموم وخصوص مطلق كما لا يخفى (وقبح) اى وكقبح (صوم اول يوم من شوال) وهو يوم عيد الفطر كما لا يخفى وانما اعتبر الاول والآخر ليظهر ان الحسن والقبح فيهما شرعيان ولا مدخل للعقل فيهما (فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم) الثالث (موقوف على كشف الشرع عنهما) اى عن الحسن والقبح (بالامر) فى الاول (والنهى) فى الثانى (واما كشفه) اى كشف الشرع (عنهما) اى الحسن والقبح (فى القسمين الاولين) المذكورين (فهو) اى كشفه (مؤيد بحكم العقل ولا يتوقف) عطف

اللازم على الملزوم (عليه) اى على كشفه (حكم العقل) يعنى ان الحاكم فى القسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فالحاكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جعلوا الحاكم فى جميع هذه الاقسام هو الشرع لاغير وهو الحق (ثم ان جمهور الاوائل منهم) اى من المعتزلة فى زمان اول الاعتزال (ذهبوا الى ان حسن الاعمال وقبحها) كائن وثابت (لذاتها لالصفة زائدة) حقيقية او اعتبارية (عليها) اى على الاعمال وفى نسخة الافعال فيرد عليهم انه لو كان كذلك لكان قبح الكذب مثلا لذاته ولاشك انما بالذات لاتزول بالعرض فلايكون حسنا فقط (وذهب بعض المتقدمين منهم) اى من المعتزلة وهم الذين جاؤا بعد الاوائل (الى) طرف (استناد الحسن والقبح) اى الى ان يكون الحسن والقبح مستندين (الى الصفات) اى الحقيقية توجب ذلك مطلقا اى فى الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما (وذهب بعض متأخريهم) اى بعض المتأخرين من المعتزلة (الى)طرف اثبات(صفة فى القبح مقتضية) صفة صفة (لقبحه) اى لقبح القبيح (دون الحسن اذ لاحاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه) اى يكفى الحسن بالنصب ليتحقق فيه انه حسن (انتفاء) فاعل يكفى (الصفة الموجبة للقبح) فاذا كان مايوجب للقبح معدوما فى شئ فهو حسن (قال الجبائى) اى ذهب الجبائى الى طرف وهو نفى الوصف الحقيقى فيهما مطلقا فقال (ليس حسنها) اى حسن الافعال وقبحها كائنا وثابتا (لصفات حقيقية) وهى التى لاتختلف فيها كما قال المتقدمون ولالذات الافعال كما قال جمهور الاوائل منهم (بل بوجوه واعتبارات واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما) كان (فى لطم) اى ضرب وجه (اليتيم) بالكف (للتأديب) فهو حسن (اوالظلم) اى للظلم فهو قبيح (والدليل على ان الحسن) بالمعنى الثالث (والقبيح ليساعقليين) اى ليس حاكمهما العقل لايخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما ينفيهما اى الحسن والقبح عن افعال العباد لاعن افعال الواجب تعالى ايضا والمعتزلة عمموهما عن الكل والاشاعرة انكروهما فى الكل كما صرح به الكلنبوى بعبارته (ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بيناان فعله) اى فعل العبد (مخلوق لله تعالى فلايحكم العقل بالاستقلال) من دون حكم الشريعة (على ترتب الثواب والعقاب على افعاله) الحسنة اوالقبيحة وذلك لان ماليس فعلا اختياريا لايحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا منا ومن الخصوم كما صرح به بعض الافاضل محررا قال

(هنا)

هنا الفاضل الكلنبوي كالا ينفعك سماعه وهو قوله الصواب ان يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف والمقاصد لان ماذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لاينافي مدخلية العبد في فعله بحيث يمدح اويذم ويترتب عليه بتلك المدخلية استحقاق الثواب والعقاب غلط والصواب الباء ويمكن دفع الاول بأن عدم استقلال العبد كناية عن كونه مجبورا وعن الثاني بأن على ههنا بمعنى الباء كما في قوله تعالى حقيق على ان لا اقول كما في المغني وبعد يتجه عليه ان المناسب هو الاكتفاء بما يأتي من قوله لان افعال العباد الخ انتهى (قال) المصنف تفريعا على قوله فليس للعقل الخ ﴿ فالحسن ﴾ بفتح الحاء والسين لا بضم الحاء وسكون السين بقرينة لفظ ضده ﴿ ماحسنه الشرع ﴾ الشريف هذا عند الاشاعرة اذهم يقولون الشيء امر به فحسن ونهى عنه فقبح واما عند الحنفية الشيء حسن فأمر به وقبح فنهى عنه والعقل مدرك والشرع حاكم ﴿ والقبيح ماقبحه الشرع ﴾ قال الشارح (لان افعال العباد كلها) بلا استثناء بعض منها (اما) بكسر الهمزة لاجل الترديد والتقسيم (مخلوقة لله تعالى ابتداء) اي من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل بل يحصل ذلك الداعي مع مايترتب عليه له بخلق الله تعالى اياه كما قال به الشيخ ابو الحسن الاشعري (واما ان الله تعالى يوجد فيهم) اي في العباد (داعيا) اي ما يجب الفعل عنده وهو قوة داعية اعني العزم والتوجه (وبانضمامه يحصل الافعال) كما قال به ابو اسحق وبعض اصحاب الشيخ الاشعري كامام الحرمين اذ قال في شرح الطوالع قال امام الحرمين وابو الحسن البصري والحكماء ان افعال العباد بقدرة خلقها الله تعالى في العبد فان الله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة يوجبان في وجود المقدور (وعلى الوجهين) المذكورين (لا يحكم العقل باستقلاله) اي حال كونه ملابسا بحالة الاستقلال (بحسن شيء منها) اي من الافعال (وقبحه) اي وبقبح شيء منها اذ لا ثواب لمن يصدر منه العمل وكذا العقاب ماعدا المحلية للفعل وهذا القدر لايوجب احدهما والا لاستحق العبد للثواب لحسن صورته وللعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تعالى حسن صورة عبده يوسف عليه السلام (بالمعنى المذكور) وهو تعلق المدح والذم عاجلا والثواب آجلا (فمعنى قوله ماحسنه الشرع انه لم يرد به نهي شرعي تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى) اذ التعريف يصدق عليه كما لا يخفى على تقدير ذكره من غير سهو * واما الفاضل السيلكوني فقال هذا وقع سهوا من القلم اذ افعال الله تعالى لا يوصف اي في نفس الامر من حيث

انها افعال له تعالى بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه (والواجب) اى وكا الواجب (والمندوب والمباح) اذلم يرد بكل منهما نهى شرعى قوله (وهذا التعريف) الصواب فهذا التعريف بالفاء تفريعا على قوله فمعنى قوله ماحسنه الشرع الخ فيكون التقدير اذا كان معنى قوله فالحسن ماحسنه انه لم يرد به نهى شرعى فهذا التعريف (يصدق على البهايم وغير المكلف وكذلك) هذا تأييد لهذا التأويل يعنى مراد المصنف بقوله الحسن ماحسنه الشرع انه لم يرد به نهى شرعى (ماقاله المصنف فى المواقف) من مصنفاته (القبيح مانهى عنه شرعا والحسن بخلافه وقال فى شرحه للمختصر) اى لمختصر المنتهى لابن الحاجب المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا فلايكون قبيحا اصلا وقطعا (بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه لايوصف بحسن ولاقبح باتفاق الخصوم) وتعريف الحسن يصدق عليه فيكون من تتمة البحث قوله (وفعل الصبى مختلف فيه) يحتمل الجواب لجواز ان يكون المصنف ممن يقول بأن فعل الصبى مما يوصف بالحسن فصدق التعريف لايخل ويحتمل ان يكون ايراده بحثا مؤيدا لسابقه ولكن يمكن الجواب واما قوله فعل البهايم الخ فلايصلح للجواب اصلا لان حاصل البحث ان التعريف غير مانع لصدقه على ماليس من المعرف كفعل البهايم والجواب بأن فعل البهايم لايوصف الخ لايدفعه لان الخروج عن المعرف بفتح الراء لايستلزم الخروج عن المعرف بكسر الراء العام على صرح به بعبارته بعض افاضل الانام قال المصنف ﴿ وليس للفعل صفة حقيقية او ﴾ صفة ﴿ اعتبارية باعتبارها ﴾ اى باعتبار تلك الصفة ﴿ حسن ﴾ فعل ماض من الباب الخامس اى صار حسنا ﴿ و ﴾ كذا قوله ﴿ قبح ﴾ قال الشارح (كما قال بعض المعتزلة) كما مر فيما سبق وانما قال بعض المعتزلة لان بعضهم يقولون ان الحسن والقبح لذات الافعال اى لاباعتبار الصفة قال المصنف ﴿ ولو عكس الامر لكان الامر بالعكس ﴾ عاطفا على قوله وليس للفعل الخ لانه مما يتفرع على كون الحسن والقبح شرعيين ايضا فالمعنى ولو عكس الشارع الامر فرضا بأن يحسن القبيح ويقبح الحسن فانعكس امر الحسن والقبح ويجوز عطفه ايضا على قوله فالحسن ماحسنه الشرع كما قال الشارح (اى كان ماهو حسن قبيحا وماهو قبيح حسنا) هذا تفسير لطرف التالى لا المقدم من الشرطية واما طرف المقدم ففسرته انا بقولى ولو عكس الشارع الخ فافهم قال المصنف ﴿ وهو ﴾ وبين الشارح مرجع الضمير المنفصل الذى اتى به مبتدأ بقوله (اى الله) لكن المناسب ان يقال اى الصانع (تعالى) قال

المصنف اثباتا بخبر المبتدأ ﴿غير متبعض﴾ فلايكون بعضا بعضا ﴿ولا متجز﴾ فلايكون جزاجزأ لوقال وغير متجزلكان انسب اعلم ان هذا الكلام رد على المجسمة فحاصل المعنى من ظاهر هذا الكلام انه سبحانه وتعالى غير مركب من الابعاض والاجزاء اذلو كان مركبا من الاجزاء والابعاض لافتقر الى كل واحد من تلك الاجزاء وكل مفتقر الى الغير ممكن واما نحو قوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه وقوله عليه السلام ان الله خلق آدم بيده فمؤول فتأمل قال الشارح (لعله) اى اظن ان المصنف (اراد بأحدهما) اى بالتبعض (الاشتمال على الاجزاء) الخارجية (بالفعل) كماهو مذهب المتكلمين (وبالآخر) اى بالتجزى (الانقسام الفرضى والوهمى) فلايكون شئ منهما مغنيا عن الآخر قال القاضى مير فى فصل ابطال الجزء القسمة الوهمية ماهو بحسب التوهم جزئيا والقسمة الفرضية ماهو بحسب فرض اى تجويز العقل كليا انتهى * وقال السيد الشريف فى حاشيته على شرح منلازاده على الهداية القسمة الوهمية هوان يحكم الوهم بأن هناك شيئا غير شئ والمانع منه اى من ذلك الحكم الصغر لان ادراك الوهم انما هو بواسطة الحس الظاهر فالجزء اذا صغرجدا غاب عن الحس ولايستحضره الخيال فلايقدر الوهم على تمييز طرف عن طرف والفرق بين القسمة الوهمية والفرضية ان الوهم ربما لايقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف اى الوهم عن القسمة بخلاف العقل فان العقل لايقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الصغر والكبر والمتناهى والغير المتناهى انتهى * وقال بعض محشى الكشاف فى تفسير قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك لاينفع نفسا ايمانها عند قول المصنف وقرأ ابن سيرين لاتنفع بالتاء لكون الايمان مضافا الى ضمير المؤنث الذى هو بعضه الفرق بين البعض والجزء ان البعض اعم مطلقا لانهم يعنون بالبعض اعم من ان يكون من اجزاء الماهية او من صفاتها القائمة بها (وهما) اى التبعض والتجزى (من خواص الاجسام والجسمانيات و) الحال (هو) سبحانه (وتعالى منزه) فى نفس الامر (عن ذلك) اى عن الكون جسما وجسمانيا قال المصنف ﴿ ولاحد له ﴾ سبحانه وتعالى اعلم ان الحد بالحاء المهملة له معنيان * الاول المعنى اللغوى وهو النهاية * والثانى المعنى الاصطلاحى المنطقى وهو التعريف فالمصنف بأى معنى منهما شاء فهو منتف عن الله تعالى لاستلزام كل منهما للجسمية فلذا قال الشارح (يمكن ان يراد) على بناء المفعول (به) اى بقوله ولاحد له (نفى الاجزاء فان الحد) اى المعرف بكسر الراء (مركب من الذاتيات) والله سبحانه وتعالى منزه عن التركب (ويمكن حمله) اى حمل قوله ولاحد (على مايرادف النهاية) فيكون قوله الآتى ولانهاية له عطف تفسير (وحينئذ) اى وحين اذ كان حمله على

مايرادف الخ (يحمل التبعض والتجزى على الاجزاء) بالفعل اوبالقوة (الخارجية والعقلية) قال المصنف ﴿ ولانهاية له ﴾ تعالى قال الشارح (لان النهاية من خواص المقادير) جمع المقدار اذيقال انتهى مقداره عنده قال الكلنبوى لعله اراد المقادير المتوهمة فى الجسم والافلا مقدار عند المتكلمين وانما هوعند الحكماء القائلين باتصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام ثم قال الشارح (و) حضرة (المصنف) رحمه الله (لم يبالغ فى تهذيب العبارة) وتنقيحها عن التكرار المنافى اصفوتها (و) لم يبالغ ايضا فى (تحريرها) اى فى بيان المعنى المراد منها فان المراد من التحرير هوهذا لا الكتابة فلاتتوهم (كمالايخفى) ذلك على المتفطن (فانه كثيرا مايذكر مالاحاجة اليه للعلم به مماسبق) قوله للعلم به علة لقوله لاحاجة اليه لا لقوله يذكر فكأن الشارح تكلم بهذا اشارة الى ان وهوغير متبعض ولامتجزيغنى عن قوله ولانهاية له كما ان قوله ولاحدله على الاحتمال الثانى اعنى المعنى اللغوى مغن عنه والحال انه رحمه الله بالغ ههنا فى تنزيه الله وتقديسه عن صفات النقص بالتكرار لانه اى التكرار انما يجرى فى باب التأكيد كما لايخفى على ارباب الصفا قال المصنف ﴿ صفاته ﴾ تعالى ﴿ واحدة بالذات ﴾ اى بالهوية والتشخص قال الشارح (اى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات) يعنى ان العلم واحد لاتكثر فيه وكذا القدرة والارادة وغير ذلك (واستدلوا) اى القائلون بما قال به المصنف وفى نسخة استدل اى المصنف (عليه) اى على كون كل واحد منها واحدا بالذات (بأ) ن يقولوا (ان القدرة مثلا لو تكثر لكانت مستندة اما الى القادر) عليها اى على تلك القدرة المتكثرة (اوالموجب) فمعنى الموجب الموجب فيها (و) الشق (الاول محال لاستلزامه التسلسل) لان القدرة لو استند الى القادر واوجدها فلابد له تعالى من القدرة حتى يوجد فلو وجدت لكانت تلك القدرة ايضا مستندة اليه تعالى وينقل الكلام اليها وهكذا الى غير النهاية وهذا تفصيل ماقال شارح المواقف فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدرة غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وهوباطل لان وجود مالايتناهى محال مطلقا قوله (ولان صفاته تعالى قديمة) عطف على قوله لاستلزامه (والقديم لايستند الى القادر) لان القادر المختار يجب ان يكون مسبوقا بالقصد والاختيار وفى هذا الامر ليس كذلك لان هذه قديمة والقديم غير مسبوق (وكذا) الشق (الثانى) محال (لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض) فأى عدد نفرض من القدرة يلزم

(الترجيح)

الترجيح بلامرجح قوله (وقدعرفت) الخ اعتراض على الشق الاول يعنى على قوله والقديم لايستندالخ (ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز) قال المصنف فى المواقف اما استناد القديم الى المختار فجوزه الآمدى وقال سبق الايجاد قصدا كسبق القصد ايجادا فكما انه جاز ذلك سبقا بالذات لابالزمان فيجوز مثله ههنا ثم اعلم ان بعض الاساتذة قرر فى تحقيق هذا الكلام هكذا الظاهر انه اى وقد عرفت الخ اشارة الى ماسبق منه رحمه الله فى شرح قول المصنف قادر على جميع الممكنات من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينافى الاختيار لكن ماجعله تحقيقا فهو تحقيق على مذهب الحكماء لاعلى مذهب المتكلمين كما يظهر بالرجوع الى شرح قول المصنف قادر على جميع الممكنات ومراده هنا ان التحقيق جوازه بمعنى الاحتمال العقلى الكافى فى مقام السند هنا لا جوازه بمعنى امكانه فى نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلى مستفاد مما اسلفه فافهم (ولكن لامخلص) اى لاخلاص والانجاة اولامحل خلاص (عن التسلسل على هذا التقدير) اى تقدير الاستناد الى القادر (فى الصفات التى هى مبادى الاختيار) اى ماتوقف عليه الافعال الاختيارية من القدرة والارادة والعلم والحياة بخلاف السمع والبصرى والكلام فالدليل المذكور تام فى تلك المبادى وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار و غير تام فى هذه الثلاثة وان لم يجز ذلك الاستناد اذ ينقطع التسلسل باستناد هذه الثلاثة الى المبادى قديمة كانت اوحادثة كما صرح به الكلنبوى بعبارته قوله (ولايخفى) الخ منع لسند الشق الثانى بقوله لان نسبة الموجب الخ وجواب عن الاعتراض بقوله وقدعرفت فافهم (ان تساوى الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها) اى بعض الاعداد (اولى من بعض فى نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية) قال المصنف ﴿ غيرمتناهية ﴾ خبر بعد خبر لمبتدأ واحد وهو قوله السابق صفاته (بحسب التعلق) يعنى تعلقات تلك الصفة الواحدة او متعلقاتها لاتنتهى ولاتنفد قال الشارح فى بيان دليل المدعى من طرف الاشاعرة (لان مقدوراته تعالى ومعلوماته ومراداته غيرمتناهية اما المعلومات فظاهر) قوله (لانه تعالى) الخ تنبيه لادليل (يعلم الواجب والممكنات) موجودات اومعدومات (والممتنعات باسرها وهى غيرمتناهية) قال بعض الافاضل فى تحقيق هذا المقام معلوماته تعالى غيرمتناهية بالفعل باعتبار نفسها وباعتبار انها سيقع واما باعتبار وقوعها فغيرمتناهية بمعنى عدم انتهائها الى حد فان العلم بوقوعها فرع وقوعها وهى باعتباره متناهية بالفعل غيرمتناهية بالقوة (واما المقدورات

والمرادات فلان قدرته وارادته تعالى لاتقف عندحدلايمكن الزيادة عليه) اى على ذلك الحد (فهى) اى المقدورات والمرادات (غيرمتناهية بمعنى انه لاينتهى الى حد لايمكن تجاوزه) حاصله واما عدم تناهى مقدوراته ومراداته تعالى مع ان الموجود من كل منهما متناه بالضرورة فلان قدرته اى بالفعل الخ حاصله عدم تناهى تعلقاتهما بالقوة لابالفعل فافهم قال بعض الافاضل وكذا مقدوراته باعتبار التعلق الذى يمتازبه المقدورات عن الممتنعات والواجب غيرمتناهية بالفعل وباعتبار التعلق الذى يقع به وهو التعلق الذى للقدرة بعد تعلق الارادة فهى غيرمتناهية بالقوة عند الاشعرية النافين للتكوين * واما الارادة فمذهب الاشعرى ان تعلقاتها ازلية فيكون المرادات غيرمتناهية بالفعل وقيل انها حادثة فهى متناهية باعتبار هذا التعلق بالفعل غير متناهية بالقوة هذا عند النافين للتكوين * واما عند القائلين به فتعلقات الارادة ازلية وتعلقات التكوين حادثة غيرمتناهية بالقوة هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام انتهى قوله(قلت لاحاجة) الخ اعتراض على الاشاعرة كما صرح به الكلنبوى اى لاحاجة(فى تعلق القدرة) بالمقدورات الغيرالمتناهية (الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة بالفعل له تعالى بمعنى انه يصح منه فعل كل منها) اى من الممكنات(وتركه فجميعها) اى الممكنات (متعلق القدرة بهذا المعنى) وتوضيحه هكذا فى تعلق القدرة الى التشبث بكون القدرة غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد حتى يكون عدم تناهى بالقوة لابالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينهما والمقتضى لقدرته تعالى هو ذاته تعالى المتعالية عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات الغيرالمتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل (وان لم يكن) اجتماعها اى اجتماع جميع الممكنات فى الوجود مقدرا له تعالى(بناء على استحالة) وجود (الامور الغيرالمتناهية مطلقا) مترتبة كانت اوغير مترتبة متعاقبة كانت اوغير متعاقبة وعدم اقتداره تعالى على الامور المستحيلة على ما صرح به الخلخالى وقال الكلنبوى قلت للقدرة عندهم تعلقان احدهما بالتصحيح اى كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل والترك وهذا سابق وازلى على ترجيح الارادة وثانيهما بالتأثير اى كون القادر بسببها مؤثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن الترجيح المذكور فتعلقها بالتصحيح لاشك انه غير متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير هو الذى حكموا اى الاشاعرة عليه بأنه غير متناه بمعنى انه لايقف عند حد وقد انطقه الله تعالى بالحق فى بحث الحدوث حيث قال القدرة انما تؤثر

على وفق الارادة فلا يرد عليهم شئ انتهى مختصرا (واما تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت فى الازل بوجود الكائنات) وفى نسخة الممكنات (كل منها) اى من الكائنات (فى الوقت الذى يوجد فيه فجميعها) اى الكائنات (متعلق الارادة بالفعل دفعة واحدة وان كانت) تلك الكائنات (متعاقبة فى الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلاحاجة فيه) اى فى التعلق (ايضا الى ذلك) اى الى التشبث بأن التعلق بالقوة قوله (ثم من البين) الخ اعتراض على المصنف بأن فى الصفات ماهو متناه بحسب التعلق فلا يصح قوله غير متناهية كليا اذ المراد من قوله صفاته اى كل واحدة من صفاته كما صرح به الشارح (ان الله تعالى صفات ذاتية لاتتعلق بالغير) وهى كائنة (كالحيوة والبقاء) اى ككونه تعالى حيا وباقيا ابديا قوله (عند الشيخ الاشعرى) قيد للبقاء فان القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين والامام الرازى نفوا البقاء لابمعنى انه لايبقى بل بمعنى انه ليس صفة مستقلة مثل الحيوة بل هو معنى مفهوم ضمنا او التزاما كما صرح به الاصفهانى فلا يتصور فيها اى فى تلك الصفات الالهية الغير المتعلقة بالغير (حكم بلاتناهى المتعلقات) قال المصنف ﴿ فما وجد من مقدوراته ﴾ تعالى ﴿ قليل من كثير ﴾ يعنى ان مقدوراته تعالى على قسمين قسم اتى من العدم الى الوجود وقسم ما اتى من العدم الى الوجود بل هو مكتوم الآن بالعدم (والقسم) الاول قليل (والثانى) كثير فلذا قال الشارح (لان ما وجد) على بناء المجهول (منها) اى من المقدورات (متناه) بالفعل (و) جميع (مقدوراته) مطلقا (غير متناهية بل) للترقى (لانسبة بينهما) اى لانسبة بين المتناهى وهو المقدور الموجود الى غير المتناهى وهو مقدوراته تعالى حال كون تلك النسبة (من النسب المقدارية) كالنصف والثلث والربع الى غير ذلك قال المصنف ﴿ ولله ﴾ تعالى خبر مقدم للحصر ﴿ الزيادة ﴾ مبتدأ مؤخر ﴿ والنقصان فى مخلوقاته ﴾ يعنى يخلق بعض مخلوقاته قليل العدد مثل الذهب والفضة والجوهر بالنسبة الى التراب والحجر ويخلق بعض مخلوقاته كثير العدد مثل التراب والحجر بالنسبة الى الذهب والفضة والجوهر ومثل البحر الى البر وعلل الشارح الحكم السابق بقوله (ماشاء) الله (كان) موجودا بالفعل (ومالم يشأ) الله (لم يكن) اى لم يوجد أصلا قال المصنف ﴿ ولله ﴾ خبر مقدم ﴿ تعالى ﴾ جملته صفة لله ﴿ ملائكة ﴾ مبتدأ مؤخر قال الشارح (وهى) اى ملائكة الله تعالى (اجسام) جمع جسم (لطيفة) مقابل كثيفة فيكون بمعنى شفافة او بمعنى

رقيقة القوام ولعل كلا المعنيين موجود فيهـا (قادرة على التشكلات المختلفة)
واليه ذهب اكثر المسلمين مستدلين بأن الرسل كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة
من النصارى هى النفوس الفاصلة البشرية المفارقة للابدان و نزعم الحكماء انها
جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة فى الحقيقة كذا فى تفسير البيضاوى * اعلم
ان الفرق بين الاجسام اللطيفة لاتقبل التركب من الهيولى والصورة والاجسام اللطيفة
تقبل التركب منهما وان المجردات تؤثر فى النفس الاجسام اللطيفة تؤثر فى الاجسام
الفلكية * واعلم ان تعريف الملك يستفاد من كلام الشارح عند المتكلمين ولايصدق
ذلك على الجن و لشياطين فان قلت لم لاوهم اجسام لطيفة كالملك قلت لانه
لاتوالد ولاتناسل فى الملك بخلاف الجن والشاطين فيخرجان عن تعريف الملك
بقوله (لاتذكر ولاتؤنث) على بناء المجهول فيهما اى لايحكم بكونها ذكورا
واناثا لانها ليس فيها مايدل عليهما من العلامة ولا الشهوة ولامايقويها من الاكل
والشرب (كاورد فى الكتاب) اى القرآن (و) فى (السنة) اى الحديث هذا دليل
دعوى المصنف لادليل نفى الذكورة والانوثة (والملائكة جمع ملأك) على وزن
منصر من الك يألك من باب فتح يفتح لاجمع ملك لان جمعه املاك لاملائك (على القياس
لان الهمزة كانت متروكة) كما فى الشمال جمع شمأل (لكثرة الاستعمال فلماجمعوه)
اى الملك (ردوها) اى الهمزة يعنى استعملوه بالهمزة الاصلية وقالوا ملائكة
(والتاء) المذكورة فى آخره عند الجمع كائنة (لتأنيث الجمع) كما قالوا كل جمع
مؤنث حتى قال مولانا جامى قدس سره السامى فى تفسيره فان الجمع تؤنث بتأويل
الجماعة فالحق التاء لتكون علامة عليه * وقيل معناه تأكيد تأنيث الجمع فان للجمع
تأنيثا بتأويل الجماعة وهذه التاء مؤكدة وفيه ان التأنيث ليست مطلوبا حتى يؤكده
وعبارة المفصل لتأكيد معنى الجمع و كان ماقيل انه للمبالغة كعلامة ونسابة (او)
ليس اصله ملأك بل هو اى الملك (مقلوب مألك) بتقديم الهمزة على اللام مأخوذا
(من الالوكة وهى) اى الالوكة (الرسالة وانما سموا) اى الملائكة (به)
اى بالملك (لانهم رسائل بين الله تعالى وبين الناس) فبعضهم يرسلون لاجل
التبليغ وبعضهم لاجل مصلحة اخرى متعلقة بالخلق فهم رسل الله اوكالرسل اليهم
قال المصنف وصفا للملائكة بعدما اثبت ذاتهم ﴿ ذو و ﴾ اى اولو ﴿ اجنحة
مثنى وثلث ورباع ﴾ اى متعددة متفاوتة بتفاوت مالهم من المراتب ينزلون بها
ويعرجون ويسرعون بها نحو ماو كلهم الله تعالى عليه فتتصرفون فيه على ماأمرهم

كما صرح به البيضاوى قال الشارح دفعا لتوهم الحصر اى حصر الاجنحة فى عدد معلوم كما انحصرت اجنحة الطيور فى اثنين (وكان المراد) من قوله مثنى الخ مجرد (تعدد الاجنحة لا لحصر فى هذه الاعداد) فهذا ليس بمقيس على حصر قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع (لماروى) اى بناء على ماروى (انه عليه السلام رأى جبرائيل) فيه اربع لغات جبرائيل وجبرئل وجبرئل وجبرال كله بمعنى عبدالله اذ الجبر هو العبد والايل بمعنى لله وكذا ميكائيل وعزرائيل (ليلة) ظرف لرأى (المعراج وله) اى الجبرائيل (ستمائة جناح) فلو كانت منحصرة فى مثنى الخ لما كانت اجنحة جبرائيل ستمائة فانه حينئذ يكون مخالفا لنص القرآن وهو باطل (قال) المصنف ﴿ منهم ﴾ خبر مقدم اى جملة الملائكة ﴿ جبرائيل ﴾ عليه السلام مبتدأ مؤخر الان سبق معناه (وهو) اى جبرائيل عليه السلام (ملك مقرب) الى الله بمعنى ذى شان وشرف وامتياز من جهة انه اعلمهم وافضلهم قوله (يتعلق) خبر بعد خبر (به) اى بجبرائيل (القاء العلوم وتبليغ الوحى) عطف تفسير لانه كان يلقى علم الله تعالى على قلوب انبيائه وتبليغ وحيه تعالى اليهم على ما امر به فان قلت لم لم يقل انه مأمور بالقاء العلوم والتبليغ قلت لئلا يتوهم انه موجد للعلوم والتبليغ كما قال بعض المعتزلة واما عدم اقتصاره على التبليغ فلعله قصد بالقاء العلوم الالهام وبالتبليغ ماثبت بلسان جبرائيل عليه السلام او باشارته ليكون اشارة الى انقسام الوحى الى الباطن والظاهر قال المصنف ﴿و﴾ منهم ﴿ ميكائيل ﴾ عليه السلام قال الشارح (يتعلق به تعيين الارزاق) حسبما قدره الله للمرزوقين من خلقه قال المصنف ﴿و﴾ منهم ﴿ اسرافيل ﴾ عليه السلام قال الشارح (يتعلق به نفخ الصور للموت) اى لان يموت كل انسان وحيوان على مقتضى حكمة سبحانه وتعالى (والبعث) اى ليبعث من فى القبور قال المصنف ﴿ و ﴾ منهم ﴿ عزرائيل ﴾ عليه السلام قال الشارح (يتعلق به قبض الارواح) يعنى هو مأمور به من عندالله الذى هو خالق الموت والحيوة وانما (خصهم) المصنف (بالذكر) يعنى انما ذكر الاربعة المذكورة من بين الملائكة السائرة (لزيادة فضلهم) اى على سائرهم (وشهرتهم) اى ولكونهم مشهورين زيادة شهرة بالنسبة الى سائرهم قال المصنف ﴿ لكل ﴾ خبر مقدم ﴿ منهم ﴾ اى من الملائكة عموما ﴿ مقام معلوم ﴾ اى معين قال الشارح (فى المعرفة) اى معرفة الله (و) فى (القرب) الى الله بمعنى ثبوت المنزلة والمرتبة لهم عند الله تعالى كما قال الكلنبوى فى تفسير القرب اى المعنوى كتقرب البعض للسلطان وان لم يكن قريبا منه بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان (و) فى (الائتمار) من امر فأتمر

بمعنى اطاع وامتثل (بأمر من اوامر الله تعالى) هذا اى قوله لكل واحد منهم الخ ايماء الى قوله تعالى ومامنا الاله مقام معلوم بل اقتباس منه قال القاضى فى المعرفة والعبادة والانتهاء الى امر الله تعالى فى تدبير العالم (قيل انهم لايترقون) الى مقام اعلى (ولايتنزلون) الى مقام اسفل (عن مقامهم) المعين لهم فيكون المقام حينئذ اعم من الحسى والمعنوى فتأمل (وهذا قول) عامة (الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الاية) الكريمة (وهى قوله تعالى ومامنا الاله مقام معلوم لايدل على نفى الترقى وتجويز الترقى) عطف الترقى لاعلى النفى (وانت تعلم) جرح لقيد الثانى (انه ينافى ظاهر) منصوب بالمفعولية (ماقال جبرائيل ليلة المعراج واودنوت) اى تقربت (انملة) اى مقدار رؤس الاصابع (لاحترقت) اى صرت محترقا محوا قال المصنف ان الملائكة ﴿ لايعصون الله ماامرهم ﴾ قال الشارح (فى) الزمان (الماضى) قال المصنف ﴿ ويفعلون مايؤمرون ﴾ به (قال) الشارح (فى) الزمان (المستقبل) قوله (وماصدر عنهم) الخ جواب سؤال مقدر فكأن قائلا قال فكيف لاوانهم قالوا الله تعالى عند قوله تعالى انى جاعل فى الارض خليفة اتجعل فيها الخ فأجاب عنه بقوله وماصدر عنهم اى عن افواه الملائكة (فى قصة خلق آدم) اى فى قصة خلق الله تعالى آدم عليه السلام (من) بيان لما فى قوله ماصدر (قولهم اتجعل يارب فيها) اى فى الارض (من يفسد فيها ويسفك الدماء) اى يقتلون الناس ويسفكون دمائهم (الاية) اى ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قوله (لم يكن) خبر للمبتدأ اعنى ما (على سبيل الاعتراض) على الله تعالى فيما جعله لحكمته (بل) كان (على سبيل عرض الشبهة) العارضة عليهم (لدفعها) اى الشبهة واللام متعلق بعرض ثم قيل فليكن كذلك فلم نسبوا الافساد وسفك الدماء الى الناس ان هذا الاغيبة وهى حرام ومن الكبائر فأجاب عنه بقوله (ونسبة) الملائكة قباحة (الافساد والسفك اليه) اى الى الناس (ليس غيبة) اى لايدخل فى تعريف الغيبة (كماتوهم) على صيغة المجهول اى مثل ماتوهم من طرف بعض المتوهمين (بل لمثل ذلك) اى لاصل الشبهة اذلاشبهة بدون عدم الاستحقاق للاستخلاف والاولى ان يقول ليس بغيبة ولارجا بالظن اى قولابدون العلم وهو منهى بقوله تعالى ولاتقف ماليس لك به علم الآية اذقد اشار اليه المصنف فى المواقف (على ان الغيبة لايتصور فى حق من لايوجد) وقال المصنف فى المواقف والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انمايتصور لمن لايعلمها اى المثالب وقال الشريف فى الشرح والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الاشياء ماظهر منها ومابطن فلاغيبة هناك انتهى

(قال)

قال الكلنبوى عدل عما ذكره المصنف فى المواقف من ان الغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه انتهى لان الغيبة المأثورة ذكرك أخاك بما يكرهه سواء كان المخاطب عالما او لا فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر مثالب الميت ليس بغيبة وآدم لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مثالب المعدوم كالميت. اقول وايضا الغيبة ذكر مثالب شخص معين لا ذكر مثالب قوم كما ذكروه انتهى ثم قيل اليس تزكية النفس منهيا عنه بقوله لا تزكوا انفسكم فكيف زكت الملائكة انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك الخ فأجاب عنه بقوله (وقولهم) اى الملائكة (ونحن نسبح) ملابسين (بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب) المنهيين (بل) ذلك كائن (لتتميم) وفى نسخة لتتمة (تقرير الشبهة) اذ اصل الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللائق بالاستخلاف اولا الا انها اى الشبهة مع وجود الاليق اتم قوله (واما ابليس فالاكثرون على انه) اى ابليس (لم يكن من) طائفة (الملائكة كما هو ظاهر قوله كان من الجن) جواب عن دليل آخر لهم بأنه لا شبهة فى عصيان ابليس وهو من الملائكه بقرينة الاستثناء فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فدفعه بما سمعت منه آنفا وحاصله انه لم يكن من الملائكة عند اكثر اهل السنة بدليل قوله تعالى كان من الجن ففسق فالاستثناء منقطع او متصل بطريق التغليب لانه كان مخلوطا بهم وعابدا كالملك ثم صار عاصيا واحتمال ان يكون نوعا من الملائكة مسمى بالجن من غير دليل فلا اعتبار به (وما اشتهر) فى بعض الكتب او فى ألسنة الناس (من قصة هاروت وماروت) قال ابو اسحق الثعلبى فى القصص كان اسم هاروت اولا عزى واسم ماروت عزام ثم غير اليهما لما افشيا بالذنب لكن هذا التعبير لما كان لافشائهما الذنب كان من الرواية الغير المقبولة والغير المعقولة كما قال الشارح (ليس مقبولا عند كثير من المحققين) ذكر فى تفسير الجلالين انه قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما هما ساحران كانا يعلمان السحر وقيل ملكان انزلا لتعليمه ابتلاء من الله تعالى للناس انتهى اقول فعلى الاول ان الظاهر انهما ليسا بملكين فلا ينتقض عصمة الملائكه بهما (بل ذكر ابو العباس) من المجسمة ومر ذكره (احمد بن تيمة ان السبب فى انزالهما) اى هاروت وماروت من السماء الى الارض (ان السحر) الحرام (قد) ظهر و(فشا) واشتهر (فى ذلك الزمان) وهو زمان ادريس عليه السلام (واشتغل الناس) اشتغالا كثيرا (به) اى بالسحر (واستنبطوا) بسبب الاشتغال الكثير (امورا غريبة) بحيث لم يخطر بالبال (وكثر دعوى النبوة) الكاذبة بسبب استنباط الناس الامور الغريبة حتى كانوا يدعون

ان ماظهر منهم من السحر معجزة لهم (فبعث الله هذين الملكين ليعلم الناس ابواب السحر) وانواعه (حتى يتمكنوا من) اى ليقدروا بها على (معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما) اى هاروت وماروت (رجلان) من طائفة الانسان (سميا ملكين) بفتح اللام (لصلاحهما) فان كانت تلك التسمية بتشبيههما بالملك فى مجرد الصلاح فتكون استعارة مصرحة (ويؤيده) اى ذلك القول (قراءة الملكين بالكسر) اى بكسر اللام (وما) مبتدأ (يقال انهما) اى هاروت وماروت (كانا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديلنة وشرفا فأنزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلابه بنوا آدم وانزل الله فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب) اى شرب المسكرات وذلك ان الملائكة لما رأوا مايصعد الى السماء من أعمال بنى آدم الخبيثة وذنوبهم الكثيرة وذلك فى زمن ادريس عليه السلام عيروهم بذلك ودعوا عليهم وقالوا هؤلاء الذين جعلتهم فى الارض وهم يعصونك فقال الله تعالى لوانزلتكم الى الارض وركبت فيكم ماركبت فيهم لفعلتم مثل مافعلوا فقالوا سبحانك مايكون لنا ان نعصيك فقال الله تعالى اختاروا ملكين من خيار كم اهبطا الى الارض فاختاروا هاروت وماروت وكانوا من أعبد الملائكة واصلحهم هذا كما نقله بعض المفسرين (والزهرة) الخ قال ابو اسحق فى القصص كانت من اجل النساء قال على كرم الله وجهه وكانت من اهل فارس وكانت ملكة لم تلد انتهى (كانت فاجرة فى الارض فواقعاها) اى هاروت وماروت زنيا بالزهرة بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس المعصومة بغير حق وسجدا للصنم وعلماى وقد علماها اى الزهرة المزنية الاسم الاعظم الذى كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت بذلك الاسم الذى تعلمته من هاروت وماروت فصعدت بكرامته وبركته (الى السماء فسخها الله تعالى) اى غير وحول صورتها الاصلية (وصيرها هذا الكوكب) اى الكائن فى الفلك الثالث من السبعة السيارة واسمها زهرة بضم ففتح وانكر الاخرون هذا القول بل انها مسخت شهابا (ولم يقدر الملكان) المذكوران (على الصعود) الى السماء (غير معقول) خبر المبتدأ (ولا مقبول لان الفاجرة) المذكورة (كيف قدرت على الصعود) الى جانب العلى مع فسقها وفجورها (وكيف مسخها الله تعالى وجعلها كوكبا مضيئا) منيرا (ولم يقدر الملكان) المذكوران (على الصعود) الى ذلك الجانب (مع انهما يعلمان) من العلم لا التعليم (الاسم الاعظم الذى به صعدت الفاجرة) قوله (بل) للترقى من مرتبة العلم الى مرتبة التعليم ولا شبهة فى علوية الثانية على الاولى كما لايخفى فلذا قال (هما) اى هاروت

(وماروت)

وماروت (علماها) حذف المفعول الثانى لظهوره بالقرينة اى الاسم الاعظم (فسياقة) وفى نسخة فسياق (هذه القصة تشهد بكذبها) لانه اذا كان سبب عدم صعودهما المخالفة والعصيان فالزهرة فاجرة فلاترجح بسبب العصيان واحتمال النسيان باق (وليس فى كتاب الله وسنة رسول الله ما) اسم ليس (يدل على صدقها) اى القصة فالحاصل من جميع ماذكره الشارح والمصنف عصمة الملائكة لكن قال المصنف فى المواقف ولا قاطع فى هذا البحث نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية انتهى قال المصنف ﴿ والقرآن ﴾ العظيم الشان المنزل من عند الرحمن قال الشارح (وكذا سائر الكتب الالهية) التى انزلها المنان على سائر الانبياء على نبينا وعليهم صلوات الملك المنان مثل الانجيل والتوراة والزبور بل الاحاديث القدسية ايضا ﴿ كلام الله ﴾ الديان لا كلام من سواه من الملك والجن والانسان ﴿ غير مخلوق ﴾ قال الشارح (لما روى عن النبى عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق) يعنى ماذكره المصنف اقتباس من هذا الحديث للاشارة الى الاستدلال به على ذلك قال هنا بعض الافاضل واقام المصنف رحمه الله غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق (والانبياء) عليهم السلام (اجمعوا على انه) تعالى (متكلم وتواتر نقل ذلك) اى كونه تعالى متكلما (منهم) اى الانبياء عليهم السلام (ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل على الانبياء) عليهم السلام يعنى لا يتوهم لزوم الدور فى اثبات كون القرآن وغيره كلام الله تعالى باجماع الانبياء (لجواز ارسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا لرسالتهم من الله تعالى فى تبليغ احكامه) تعالى الى الخلق من غير ان يجئ جبرائيل عليه السلام بكلامه تعالى ثم لا يخفى ان للسائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى نبوتهم لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه متكلما وهو الظاهر فى تقرير لزوم الدور فالوجه فى الجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا بكونه متكلما وبرسالتهم اللهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة ايضا فتأمل هذا مما صرح به الكلنبوى قوله (ويصدقهم) عطف على قوله بأن يخلق فيهم (بأن المعجزة حال تحديهم) اى طلب معارضتهم مع الكفار وفى نسخة حال تكذيبهم فيكون المصدر

مضافا الى المفعول اى وقت تكذيب الكفار للانبياء عليهم السلام (فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام) اى كون الكلام من صفات الله تعالى (بقولهم) اى الانبياء عليهم السلام (ولا خلاف بين اهل الملة) المحمدية الشاملة لاهل السنة وغيرها بدليل ما بعده (فى كونه تعالى متكلما) بكلامه القديم * اعلم ان القرآن الكريم ستة آلاف وستمائة وست وستون آية منها الف آية امر والف آية نهى والف آية وعد والف آية اخبار والف قصص وامثال ذلك وخمسمائة تحريم وتحليل ومائة تسبيح وست وستون ناسخ ومنسوخ فاضبط (لكن اختلفوا) اى اهل الملة المحمدية (فى تحقيق كلامه) تعالى بأنه لفظ او معنى او اللفظ والمعنى جميعا (و) فى (حدوثه وقدمه وذلك) اى الاختلاف ثابت (لانهم) اى اهل الملة (لما رأوا قياسين متعارضى النتيجة) اصله متعارضين فسقط نون التثنية بالاضافة الى النتيجة فالمعنى متعارض نتيجتهما اى كل واحد منهما معارض للآخر فى النتيجة (وهما) يعنى احدهما اى القياسين هكذا (كلام الله تعالى) قديم لانه (صفة له تعالى وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم فكلام الله تعالى قديم) والآخر هكذا (كلام الله تعالى) حادث لانه (مركب من حروف مرتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث) اعلم ان تعريف كلامه تعالى عند الاشاعرة ما سيأتى من انه معنى واحد بسيط قائم بذاته وعند غيرهم اعنى الحنابلة والمعتزلة والكرامية هو اى التعريف المذكور محمول صغرى القياس الثانى وهم ينكرون الكلام النفسى اعنى المعنى المزبور ولذا اضطر كل الى ما ذهب اليه كما تطلع عليه والاشاعرة لا اضطرار لهم الى شئ مما ذهب اليه هؤلاء الثلاثة لاثباتهم الكلام النفسى فافهم * قال مولانا الكلنبوى تلخيص الكلام ان الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول فقدحت الاشاعرة فى صغرى القياس الثانى والحنابلة فى كبراه وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثانى فقدحت المعتزلة فى صغرى القياس الاول والكرامية فى كبراه انتهى فحصل لك فهم المآل قبل الدخول فى قول الشارح (واضطروا الى القدح فى احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين) معا فاذا قيل انه قديم وحادث فيكون اجتماع النقيضين واذا قيل لا قديم ولا حادث فيكون ارتفاع النقيضين وكلاهما باطل (فمنع كل طائفة بعض) مفعول منع (المقدمات فالحنابلة) وهم المنسوبون الى احمد بن حنبل المجتهد الكامل صاحب احد المذاهب الاربعة قال فى آخر الرسالة الخلافية اهل السنة والجماعة تفرقوا ثلاث فرق اشاعرة وماتريدية وحنابلة انتهى (ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات) وبعبارة

(اخرى)

اخرى ان كلامه تعالى مركب من حروف مرتبة الخ والحال انها قديمة ومنعوا ان كل ماهومؤلف من حروف واصوات مرتبة فهوحادث) يعنى كبرى القياس الثانى(بل) للترقى (قال بعضهم) اى حكم بعض من الحنابلة وانما فسرته بكذا لان القول اذاوصل بالباء يكون بمعنى الحكم كماوقع فى قوله (بقدم الجلد والغلاف قلت مابالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف) هذا بيان لكمال افراطهم المنفور لان الافراط والتفريط مذموم منفور وقيل فى بيان توجيه كلام الحنابلة (انهم) اى الحنابلة (منعوا) على صيغة الفاعل (اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى) ايضا اى مثل مامنع ذلك فى حق الكلام النفسى (رعاية للأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسى) فهم قائلون بالكلام النفسى ايضاء اعلم انما مرمن الشارح مانقله آنفامن مشرب الحنابلة لانه يوجب اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة ولواتحدلقدحوا فى صغرى القياس الثانى لافى كبراه قاله الكلنبوى وقال فى حاشية الآداب هم المنسوبون الى احمد بن حنبل فلاينبغى لهم مانسبوه اليهم من منع الكبرى بعدتسليم الصغرى فان ذلك المنع ضرورى البطلان فلابدان يحمل مرادهم على وجه صحيح عند العقلاء اماماقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى رعاية الخ فحينئذ لامخالفة بينهم وبين الاشاعرة وانماسلموا صغرى القياس الثانى مع ذهابهم الى القياس الاول للاشارة الى ان الكلام المنسوب الى الله تعالى قسمان نفسى قائم بذاته ولفظى غيرقائم بذاته انتهى وفى التوجيه وجهان آخران لكن بعبارة طويلة واماقول بعضهم بقدم الجلد والغلاف فانما صدر منهم جهلا كماقال المصنف فى المواقف فهويرد عليهم وانهم لواطلعوا على جهلهم لرجعوا عنه ومثال منعهم المذكور رعاية للادب كائن (كما قال بعض الاشاعرة) والغرض من هذا النقل ان يعلم ان مذهبهم موافق لمذهب بعض الاشاعرة (ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان اوقلب ولاحالا) من الحلول (فى مصحف ولوح ومنع) على بناء المعلوم اى بعض الاشاعرة (عن اطلاق القول بحدوث كلامه تعالى وان) وصلية (كان المراد هو الكلام اللفظى) لاالنفسى (رعاية) اى لاجل الرعاية (للأدب) اللازم فى حق القرآن العظيم (واحترازا) اى لاجل الاحتراز (عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلى) والحال ان لفظه حادث ومعناه قديم فى نفس الامر كماقال الامام الهمام البصيرى المصرى اسكنه الله تعالى فى الجنة فى اعلى القصر * آيات حق من الرحمن محدثة * قديمة صفة الموصوف بالقدم (والمعتزلة

قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من حروف واصوات وهو قائم بغيره) لابذاته لكونه حادثا فهم ايضا صححوا القياس الثانى لكن قدحوا فى صغرى القياس الاول وهى ان كلامه تعالى صفة له تعالى قال السيد السند وهذا الذى قالته المعتزلة لاننكره بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته لكن نثبت امرا آخر وهو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذات الله تعالى فنمنع صغرى القياس الثانى وندعى انه غير العبارات اذ قد يختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسى بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه بالالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والمطلب الذى قائم هو قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارة ولا يختلف باختلاف الدلالة وغير المتغير وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى هو العبارات والكلام اللفظى انتهى (ومعنى كونه) تعالى (متكلما عندهم) اى عند المعتزلة (انه) تعالى (موجد تلك الحروف) باضافة موجد الى تلك (والاصوات فى الجسم كاللوح المحفوظ اوجبرائيل اوالنبى عليهما السلام اوغيرها) وفى نسخة اوغيرهم وهو الاصح (كشجرة موسى عليه السلام) واذا كان الامر كذلك (فهم) اى المعتزلة (منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى) والحاصل ذهب الى كل طائفة من المعتزلة * حجة الاولين قوله * تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ * وحجة الثانية قوله تعالى انه لقول رسول كريم وحجة الثالثة قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلام الله تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث فقد قالوا بصحة القياس الثانى وقدحوا كبرى القياس الاول فهذا خلاصة ماقال الشارح (والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة) اى البديهى عند العقل لان الحروف والاصوات المرتبة المنقضية بعضها عند وجود بعض آخر حادث بالضرورة (التى) اى المخالفة التى (التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل) الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه) سبحانه وتعالى (صفة لغيره) تعالى (وان معنى كونه متكلما كونه تعالى خالقا للكلام فى الغير مخالف) خبران (للعرف) ناظر الى الاول (واللغة) ناظر الى الثانى (ذهبوا) جواب لما اى الكرامية (الى ان كلامه تعالى صفة مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم) منكرون الكلام النفسى له

(تعالى)

تعالى وهم (منعوا ان كل ماهو صفة له تعالى فهو قديم) هذا كبرى القياس الاول (والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط بالذات) كالقدرة والعلم اى لاتعدد فيه ولاجزء له يعنى هو غير منقسم فى الازل الى اخبار وامر ونهى وغير ذلك فلاتعدد له فى الازل وانما يتعدد بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا وماضيا ومضارعا الى غير ذلك فلايتجه عليهم لزوم الامر والنهى فى الازل بلامكلف ولالزم الكذب فيما ورد بصيغة الماضى اذلاماضى قبل الازل لكن يلزم ان يكون المغايرة بين الامر والنهى وامثالهما بالاعتبار بحسب التعلق لابالذات اذ الكل حينئذ شئ واحد ولايخفى مافيه من البعد كما صرح به الفاضل الكانبوى قوله (قائم) خبر ثالث لمبتدأ واحد اعنى قوله كلامه (بذاته) تعالى (قديم)هذا رابعه (فهم) اى الاشاعرة (منعوا) صغرى القياس الثانى لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وهو (ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف ولانزاع بين الشيخ) الاشعرى (و) بين (المعتزلة فى حدوث الكلام اللفظى وانما نزاعهما) اى الاشعرى والمعتزلة (فى اثبات الكلام النفسى وعدمه وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ الاشعرى ان الالفاظ ايضا) اى كالمعانى (قديمة وافرد فى ذلك) اى فى تحقيق كلام الله تعالى (مقالة ذكر فيها) اى فى تلك المقالة من هنا الى والادلة دالة محصول عبارة المصنف لاعينها كما فى آخر المقصد السابع من المرصد الرابع من الموقف الخامس من شرح المواقف ومن قوله والادلة الى جمع بين الادلة نقل من هناك ايضا لكن بالمعنى (ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ) اى المدلول الوضعى (و) تارة (اخرى على القائم بالغير) فيشمل اللفظ كما يأتى لانه قائم بالغير (والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسى) القائم بذاته تعالى (فهم الاصحاب) جواب لما (منه ان مراده) اى الشيخ (به) اى بالمعنى (مدلول اللفظ وحده لااللفظ (وهو) اى ذلك المعنى (القديم عنده) اى عند الشيخ قد عرفت ان المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن هى باعتبار الوجود الخارجى واجب وممكنات وجواهر واعراض قائمة بالجواهر فلايمكن ان يقوم شئ منها بذاته تعالى وباعتبار الوجود العلمى ليست موجودات خارجية فكيف تكون قديمة وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ماشار اليه بعض المحققين من ان مرادهم من صفة الكلام هنا صفة حقيقية ذات تعلق بالمعانى وهى اى تلك الصفة مبدأ تركب تلك المعانى وماقاله الخيالى واعلم ان هذا المقام محار الافهام والذى يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذى نجده فى انفسنا لايتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم

وزيدثبت له القيام واتصف زيدبالقيام الى غيرذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولاشك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك المعنى عين مدلول اللفظ (واما العبارات) والالفاظ (فانما تسمى كلاماً مجازا لدلالتها على ماهو الكلام الحقيقى حتى صرحوابأن الالفاظ حادثة على مذهبه) اى الشيخ (ولكنها) اى الالفاظ (ليست كلامالله تعالى حقيقة وهذا الذى فهموه) من كلام المصنف فى المقالة (له) خبرمقدم(لوازم) مبتدأمؤخر (كثيرةفاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية مابين دفتى المصحف) اى جلده لان الذى مابين دفتى الجلد هواللفظ الدال على المعنى كمالايخفى (مع انه علم من الدين) اى من الكتب التى اشتملت على المسائل الدينية ضرورة نائب الفاعل لعلم (كونه كلام الله تعالى حقيقة و كعدم)معطوف على قوله كعدم تكفير الخ (المعارضة والتحدى) وهوالمعارضة فى فعل للغلبة كماقال مولانا الكلنبوى عليه رحمة الملك القوى التحدى هو المعارضة فى فعل للغلبة يقال تحديت فلانا اذا عارضته بأن تفعل مثل فعله ونازعته للغلبة كقلب موسى عليه السلام عصاه حية فى مقابلة مافعله السحرة و كذا القرآن انزل فى مقابلة اشعارهم البليغة فهو مثل اشعارهم فى مطلق البلاغة لافى درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كان البلاغة صفه راجعة الى اللفظ باعتبار المعنى كما ذكره علماء البلاغة يلزم ان لايكون ذلك التحدى بكلامه تعالى حقيقة انتهى (بما هو كلام الله تعالى حقيقة و كعدم) عطف على القريب اوالبعيد(كون المقرو) باللسان (والمحفوظ) بالجنان (كلامه تعالى حقيقة) منتهيا (الى غير ذلك ممالايخفى على المتفطنين) اى الاذكياء الواصلين الى الحق (فى الاحكام الدينية) واذا كان الامر كذلك (فوجب حل كلام الشيخ) الاشعرى (على انه) الشيخ (اراد به) اى بالمعنى (المعنى الثانى) اى الامر القائم بالغير(فيكون الكلام النفسى عنده) اى عند الشيخ الاشعرى (امرا شاملا) شمول الكلى لافراده (للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى) فان قيل لما كان اسما للفظ والمعنى جميعا بل للفظ من حيث الدلالة على المعنى وقائما بذاته تعالى والقائم بذاته قديم لزم قدم الكلام اللفظى كماهومذهب الحنابلة قلت ليس المراد باللفظ هذا النظم المؤلف المرتب الاجزاء كماهومذهب الحنابلة وهومحال واستحالته بديهية بل اللفظ القائم بالنفس وهوليس بنظم مؤلف مرتب الاجزاء كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل فى القراءة والتلفظ لعدم مساعدة الآلة وهذا

(معنى)

معنى قولهم المقرو قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الالة كل ماقلناه مأخوذ من شرح العلامة التفتازانى على العقائد النسفية قبيل التكوين لعله اخذه من المصنف وهناك كلمات نافعة له وللخيالى وللسيلكوتى ينفعك الرجوع اليه فلك الخيار قال المصنف ﴿ وهو المكتوب فى المصاحف ﴾ اى فى كل مصحف شريف مرجع الضمير القرآن بالنظر الى المتن والكلام النفسى الشامل للفظ والمعنى القائم بذاته تعالى بالنظر الى ان كله اعنى من قوله ان لفظ المعنى يطلق تارة الى قوله جعا بين الادلة مع المتن الذى هو وهو المكتوب الخ محصول كلام المصنف كما هو مسطور فى شرح المواقف لكن المقصود هنا هو الرجوع الاول وفى شرح المواقف هو الرجوع الثانى قطعا فتأمل فان قيل المكتوب فى المصاحف هو الصور والا شكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف الهجاء نعم المثبت فى المصحف هو الصور والاشكال كما صرح به فى شرح التجريد ﴿ المقرو بالالسن المحفوظ فى الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقرو غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ ﴾ لان كلا من المكتوب والمقرو والمحفوظ بالنسبة الى القرآن العظيم واحد قديم واما الكتابة والقراءة والحفظ حادث لانه فعل العبد قول الشارح (ومايقال) جواب سؤال مقدر بقوله فيكون الكلام النفسى الخ (من) بيان لما (ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة) فى الوجود فكل ماهو كذلك حادث فكلام الله تعالى حادث يعنى حاصل السؤال ان الالفاظ القائمة بناحين القراءة من نوع الالفاظ القائمة بذاته تعالى فهى مرتبة متعاقبة فحادثة وحاصل الجواب ان الترتب فينا لافيه تعالى (فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الالة) اى اللسان والبارى تعالى منزه عنه (والادلة الدالة على الحدوث) كقوله تعالى انا انزلناه فى ليلة القدر وكقوله تعالى وجعلناه قرانا عربيا وغير ذلك قيل الادلة الدالة من طرف المعتزلة وهى مثل قولهم ان القرآن مكتوب ومحفوظ فيكون حادثا انتهى (يجب حملها على حدوث تلك الصفات) من الكتابة والقراءة والحفظ (المتعلقة) صفة الصفات (بالكلام) من المكتوب والمقرو والمحفوظ (دون نفس الكلام جمعا بين الادلة) اى ادلة الحدوث والقدم تم كلام المصنف فى مقالته فلا تغفل (وتلقى هذا الكلام) اى كلام المصنف من قوله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير جمعا بين الادلة اذ المذكور فى الشرح من قوله ان لفظ المعنى الى قوله جمعا بين

قوله محصول خبرانه (منه)

الادلة محصول كلام المصنف كما فى شرح المواقف فى آخر المقصد السابع من المرصد الرابع من الموقف الخامس (بعض) بالرفع فاعل تلقى (المتأخرين) يعنى السيد الشريف وسعد الدين (بالقبول) يعنى قبلوه بلا توقف ولا تردد فيه (وقد قيل) كما فى شرح المواقف (ان محمد بن عبد الكريم الشهر ستانى ذهب اليه) اى الى كلام المصنف (فى) كتاب اسمه (نهاية الاقدام وبعضهم) وذلك البعض قيل انه على القوشجى شارح التجريد ويحتمل انه علاء الدين على الطوسى محشى شرح الشريف على هذا المتن (انكره) مرجع الضمير المنصوب الى كلام المصنف كالمشار اليه لهذا وذلك الانكار من وجوه خمسة كما ستسمع اما اولا فهذا الانكار ناظر الى قوله شاملا للفظ (فلان مذهب الشيخ) اى ابى الحسن الاشعرى (ان كلامه تعالى واحد) قال السيلكوتى لعله اراد به مبدأ هذا الكلام النفسى وهو التمكن من ترتيب المعانى والكلمات والانواع الخمسة عنده انواع له باعتبار التعلق فالكلام اللفظى دال على النفسى الذى هو المعانى دلالة الموضوع على الموضوع له وعلى مبدأه دلالة الاثر على المؤثر انتهى (وليس بأمر ولا نهى ولا خبر) ولا عبرانى ولا سريانى ولا يونانى ولا عربى (وانما يصير) كلامه تعالى (أحد هذه الاشياء بحسب التعلق) فيما لا يزال اى بحسب تعلقه بالكلام المثبت والمنفى اوبحسب تعلقه بالكلام اللفظى الموقوف والمحفوظ فى الصدور * تأمل الواو فى (وهذه) بمعنى مع اى مع ان هذه (الاوصاف) اى كونه واحدا بسيطا وليس بأمر الخ (لا تنطبق على الكلام اللفظى) اى على كون الكلام اللفظى المتعدد الاجزاء المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى (وانما يصح تطبيقها) اى الاوصاف (على المعنى المقابل للفظ بضرب) اى نوع (من التكلف) لعل التكلف قوله وانما يصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق قال بعض الافاضل والتكلف والله اعلم بأن يراد بالمعنى المقابل للفظ المعانى التى لا يتغير بتغير العبارات وتقوم بنفس المتكلم وهى غرض المتكلم وهى المعانى الاصطلاحية وتسمى المعانى الثوانى فى الاصطلاح واما المعانى الاول اللغوية فالمدلولات الوضعية للفظ الثوانى انتهى (واما ثانيا) هذا الانكار ناظر الى ما يلزم من قوله فجوابه ان ذلك الترتب الخ اذ يلزم منه اى من قوله فجوابه انه تعالى لما لم يحتج الى الالة لم يكن الالفاظ القائمة به تعالى مرتبة بالترتيب الزمانى (فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يفضى) سبق منى معناه (الى كون الاصوات مع كونها) اى الاصوات (اعراضا سيالة) غير قار الذات (موجودة بوجود لا يكون فيه سيالة)

(يعنى)

يعنى لو كانت الاصوات السيالة القائمة بالممكن من نوع اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم
ان يكون النوع الواحد سيالا فى بعض الموضوعات ولا يكون سيالا فى البعض الاخر
كالحركة السيالة وذلك باطل بداهة فقد حمل كلامه على ان الشخص القائم بالممكن
غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والتشخص مع كونهما من نوع واحد
لا يختلف فى مقتضاه وهو السيلان كما صرح به بعض الافاضل بعبارته وهو سفسطة
فان قلت ما السفسطة قلت هى قياس مركب من الوهميات والغرض تغليط
الخصم كقولنا الجوهر موجود فى الذهن وكل ما هو موجود فى الذهن قائم بالذهن
عرضا ينتج ان الجوهر عرض فالحاصل هو كذب لا اصل له (من قبيل ان يقال
ان الحركة توجد فى بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين اجزائها واما ثالثا)
هذا الانكار ناظر الى ما يلزم من قوله فجوابه الخ ايضا لكن الانكار السابق من جهة
وهذا من اخرى (فلانه) اى كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى (يؤدى
الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع
الاجزاء) فى حقه تعالى (وعدم اجتماعها) فى حق غيره تعالى (بسبب قصور
الآلة) قوله باجتماع ناظر الى القيام بذاته تعالى وباؤه متعلق بالفرق وقوله عدم
اجتماعها ناظر الى القيام بالقارئ كما ذكرناه آنفا وباء بسبب متعلق بالعدم وفى الحقيقة
ان هذا الانكار بقوله الآتى فنقول وما قبله توطئة فافهم (فنقول) هذا من تتمة السؤال
الثالث (هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقية) النوعية (فلا يكون القائم بذاته
تعالى من جنس) اى نوع (الالفاظ) فيقع فيما هرب (وان لم يوجب و) حالية
(كان ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون
بالاجتماع) فى حقه تعالى (وعدمه) فى حق غيره تعالى (اللذين هما عارضان
من عوارض الحقيقة الواحدة كان) جواب ان (بعض الصفات الحقيقية له تعالى
مجانسا) اى مماثلا (لصفات المخلوقات) وهو باطل عند المتكلمين (واما رابعا فلان
لزوم ما ذكره من المفاسد) اى المفاسد فى الواقع على ما فهموه الاصحاب (وهم
فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين) من الالفاظ المرتبة (كلام الله تعالى انما هو)
اى التكفير (اذا اعتقد انه) اى ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة (من مخترعات البشر)
اى لا اذا اعتقد انه من مخترعاته تعالى فالحصر اضافى فلا يرد انه يكفر اذا اعتقد انه
من مخترعات الجن او الملك ايضا ومع ذلك فالاولى من مخترعات المخلوق (واما اذا
اعتقد انه) اى ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة (ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس

فى الحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو) اى مابين الدفتين (دال على الصفة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره) اى تكفير من اعتقده (اصلا كيف) يجوز التكفير (وهو مذهب اكثر الاشاعرة ماعدا المصنف وموافقيه) قوله (وماعلم) الخ جواب سؤال مقدر كأنه قيل كيف يكون هذا مذهب الاشاعرة وقد علم من الدين ان مابين دفتى المصحف كلام الله تعالى حقيقة فأجاب بقوله وماعلم (من الدين من كون مابين الدفتين كلام الله حقيقة) اى فى الخارج بأن يكون صفة زائدة قائمة بذاته تعالى فى الخارج وفى نفس الامر فعلى هذا يلزم على المعتزلة ذلك الانكار حيث لايثبتون الا الكلام اللفظى فقط وهو ايضا ليس قائما بذاته عندهم اللهم الا ان يراد من تلك الحقيقة هذا كلام الله تعالى وان لم يكن قائما بذاته كما هو مذهب المعتزلة وابى موسى الهزيل (انما هو بمعنى كونه دالا على ماهو كلام الله حقيقة لاعلى انه صفة قائمة بذاته) كما زعم المصنف من ان الكلام عبارة عن الالفاظ والمعانى وهو صفة قائمة بذاته تعالى (وكيف يدعى) اى المصنف (انه من ضروريات الدين مع انه خلاف مانقله من الاصحاب وكيف يزعم) اى المصنف (ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ماهو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واماخامسا فلان الادلة) هى النصوص التى ذكرها علماء الاصول والفقهاء (الدالة على النسخ) المستلزم لحدوث المنسوخ لانه امارفع المنسوخ اوانتهائه وهما حادثان ودليل الاقتضاء ماثبت قدمه امتنع عدمه هذا لكن هذا الدليل فيه كلام لكن لم يحضرنى الآن فليفتش (لايمكن حملها) اى الادلة اى حمل مقتضاها وهو الحدوث فى المنسوخ (على التلفظ) الذى هو من احوال القارى (بل يرجع الى الملفوظ) الذى هو قائم بذاته تعالى وانما يجب الحمل على الحدوث اذا امكن والممتنع ليس بواجب فبقى سؤال المعتزلة بقولهم ان الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة فهى حادثة فلا يجوز قيامها به تعالى (كيف وبعضها) اى الادلة (ممالايتعلق النسخ به بالتلفظ به) اى بالقرآن (كما نسخ حكمه وبقى تلاوته ولنا فى تحقيق الكلام) الذى هو صفته تعالى (كلام) هى كلمات (يتوقف على تمهيد مقدمة) قال التفتازانى فى شرح العقائد فى تمام بحث الكلام فى حق كلامه تعالى قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة الله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلايصح النفى اصلا ولايكون الاعجاز والتحدى الا فى كلام الله تعالى انتهى

(وقال)

وقال شيخزاده فى حاشية خطبة البيضاوى رحهما الله تعالى انما المنزل هو الكلام اللفظى الحادث المركب من الالفاظ والحروف المؤلفة من الايات والسور وهو القرآن المتحدى به لكونه كلام الله تعالى حقيقة على معنى انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليف المخلوقين لا على معنى انه صفة قائمة بذاته تعالى لانه حادث والحال انه يمتنع قيام الحوادث به تعالى انتهى ويقول الفقير هذا اى ماقاله التفتازانى وماقاله شيخزاده هو الحق الحقيق بالقبول يظهر حقيته لمن احاط الكلام فى الكلام فتأمل (هى) اى تلك المقدمة (ان مبدأ الكلام النفسى فيناصفة) اى ملكة (نتمكن) اى نقتدر (بهامن نظم الكامات مثل زيد قائم (وترتيبها على الوجه الذى ينطبق على المعانى المقصودة) حاصل ماذكره هنا ان فينا كلاما نفسيا هو مارتبناه فى خيالنا من الالفاظ كما سيأتى من الشارح ولذلك الترتيب مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف كلام وكلمات قاله الكلنبوى رحمه الله تعالى فمعنى قوله من نظم الكلمات الخ نظمها فى الخيال فالحاصل منه ان الكلام النفسى هو الالفاظ المخيلة مع ان الحق الحقيق بالقبول عندى ماقاله الخيالى فى شرح العقايد من انه المعنى الذى نجده من انفسنا ولا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس عين مدلول اللفظ انتهى وماقاله الشارح قياس الغائب على الشاهد والحال هو ضعيف وانت خبير ان الالفاظ المخيلة لو كانت كلاما نفسيا كانت كلاما نفسيا فيناوكيف يصح انها كلام نفسى له تعالى وتقدس فتأمل (وهذه الصّفة) اى ملكة الاقتدار (ضد الخرس) بفتحتين (وهى مبدأ الكلام النفسى وهى) اى تلك الصفة التى هى مبدأ الترتيب (غير العلم) الذى هو مبدأ الانكشاف (فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنافقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منافليس كلامنا) بالنصب (بل كلامنا) بالرفع (هو الكلمات التى رتبناها) بتلك الصفة اعنى ملكة الاقتدار (فى خيالنا لاغير ومارتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد) اى تقوى (ذلك فنقول كلام الله تعالى) اى الكلام النفسى (هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى) ويعبر عنها بالكلمات المعنوية (بصفته الازلية التى هى مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة) اى مبدأ التأليف (قديمة) يعنى وهو مراد الشيخ من صفة الكلام التى عدوها من جلة الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا مايطلقون اسامى الآثار على مباديها ولو مجازا كما صرح به الفاضل الكلنبوى بعبارته (وتلك الكلمات المرتبة) اى

الموضوعة بعضها فوق بعض (بحسب وجودها العلمى ازلية ايضا) اى ترتيبها وضعى لا زمانى بقرينة ازلى (بل الكلمات والكلام مطلقا) مرتبة اولا (كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمى وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة) اى ترتيبا وضعيا لا زمانيا حتى يلزم حدوثها اذ الحدوث من ضرورات الترتيب الزمانى (والكلمات) اى كلمات كلام الله تعالى (لا تعاقب) اى زمانا (بينها) اى بين الكلمات (فى الوجود العلمى حتى يلزم حدوثها) اى الكلمات (وانما التعاقب) زمانا (بينها) اى الكلمات (فى الوجود الخارجى وهو) فى نسخة وفى نسخة وهى (بحسب هذا الوجود) الخارجى (كلام لفظى وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب) بالنصب (المنقولة) من المفاسد (مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره) وذلك لان الكلمات المرتبة فى علمه تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمى قال الكلنبوى اى كون كلامه المدلول عليه بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم وبقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما لفظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف واللغة يشهدان بأن المتكلم من اتصف بالكلام لا من أوجده فى الغير انتهى (و) مثل ما يلزم من المفاسد (على مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث و) مثل ما يلزم (على مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها زمانا و) مثل ما يلزم (على ما هو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من ان الالفاظ) الخ بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم كأخواته السابقة واللاحقة لا بيان ظاهر كلامهم فافهم (والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها و) مثل ما يلزم (على ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فينا لقصور الآلة فانه يؤدى الى سفسطة ظاهرة) قد عرفت تأديته اليها (ولا يلزم على ذلك) اى على هذا الوجه السالم (ما رتبه المصنف) وفى نسخة ما اورده المصنف اى ما جعله مترتبا ولازما (على متقدمى الاشاعرة من المحذورات) اى المفاسد (فان المتحدى به حينئذ) اى حين جعل كلام الله عبارة عن الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى (يكون كلام الله تعالى) بالنصب خبر يكون وجملته خبر ان وذلك لما عرفت ان الموجود العلمى متحد مع الموجود الخارجى بالذات وان اختلفا بالوجود بناء على ما هو التحقيق من القول بأن الحاصل فى الاذهان عين الاشياء لا امثالها ولا اشباهها قوله (وانكار) بالنصب عطف على اسم ان اى وان انكار (كون ما بين الدفتين كلام الله) خبر كون (يكون

(كانكار)

كانكار كون مابين اوراق ديوان) شمس الدين (الحافظ) الشيرازى المشهور (كلام) بالنصب خبر كون (الحافظ) بالجر مضاف اليه للكلام مع انانعلم قطعاانه كلامه فكذا كون مابين دفتى المصحف كلام الله معلوم قطعا (فيكون كفرا فى حق القرآن) قدعرفت اختلال هذا الكلام فيما اورده المصنف على الاصحاب كيف وقددفعه نفسهعنهم فى الوجه الرابع فالصواب هنا ان يقول وذلك الانكار غيرلايق اذالظاهر ان كلام الله تعالى فيمابين الدفتين عبارة عن الفاظ القرآن لامعانيها فافهم وعلل مآل التمثيل المذكور بقوله اذليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى الاانه اى ان الله تعالى جعل ذلك الكلام موجودا بالوجود اللفظى (ولعل المتأمل الصادق منهم ارفض) من باب نصر اى ترك (التعصب والجدال يشهد بحقية هذا المقال) والشارح وان اطال هذا البحث لكنه قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل قاله شارح الطوالع وقاله نفسه قبيل قول المصنف فهو عالم * اعلم ان الخلاصة الظاهرة هنا من المباحث المذكورة ان المذاهب فى مبحث كلام الله تعالى ثلاثة * الاول وهو مذهب متقدمى الاشاعرة ان كلام الله تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم وهو المعنى اى المقصود من الكلام النفسى والالفاظ والعبارات المكتوبة المقروة حادثة ليست بكلامه تعالى حقيقة وانما سمى كلاما مجازا لدلالتها على ماهو الكلام الحقيقى * والثانى وهو مذهب المصنف ان الكلام النفسى امر شامل للفظ والمعنى جميعا فاللفظ والمعنى كلاهما كلام له تعالى حقيقة بذاته تعالى وهو قديم وهو المكتوب والمقرو * والثالث وهو مذهب الشارح ان كلامه تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى بصفته الازلية التى هى مبتدأ تأليفها وترتيبها يعنى مبدأ الكلام وتلك الكلمات المترتبة بحسب وجودها العلمى قديمة فالكلمات المترتبة مطلقا كلام له تعالى حقيقة لكن باعتبار وجودها العلمى كلام نفسى له تعالى وقائمة بذاته وباعتبار وجودها الخارجى كلام لفظى حادث قال المصنف ﴿ واسماؤه تعالى ﴾ اسم الله تعالى بالعربية الله وبالعبرانية عيل وبالهندية سطينا وبالاعوارية اوثم وبالسريانية ايلاو بالفارسية خد او بالتركية بابات وبالبغارية طنكرى وبالخروسية عانندك وبالرومية نحيثا وبالحكيلية اوغار ﴿ توقيفية ﴾ التوقيف جعل شخص واقفا فى مكان غير متجاوز عنه وفى اصطلاح الشرع مايتوقف اطلاقه على الله تعالى على اذن الشرع فيه فمعنى توقيفية موقوفة على اذن الشرع فلذا قال الشارح اى لايجوز

اطلاق اسم من الاسماء عليه اى على الله تعالى مالم يرد به اى بالاطلاق اذن الشرع والذى ورد به التوقيف فى المشهور تسعة وتسعون اسما كما ورد فى صحيح البخارى ومسلم ان الله تعالى تسعة وتسعون اسما الخ قال فى شرح المقاصد لا خلاف فى جواز اطلاق الاسماء والصفات على البارى تعالى اذا ورد به اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل فى حقه تعالى فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوزوا واليه مال القاضى ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين (وقال) المصنف (فى المواقف) والسيد فى شرحه (ليس الكلام فى اسماء الاعلام الموضوعة فى اللغة) كخدا ويزدان وتكرى وچلب فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشرع بهذا الاطلاق (وانما النزاع) الواقع بين المذاهب او بين العلماء (فى) اطلاق (الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال) عليه تعالى والمراد بالاسماء مثل العالم والقادر والمريد وبالصفات مثل العلم والقدرة والارادة وبالفعل الفعل اللغوى الاعم من الفعل الاصطلاحى فنزاعهم انه هل يجوز ان يؤخذ من علم آدم الاسماء الله معلم ومن علم الله ان فيكم ضعفا الله عالم ام لا فافهم (فذهب المعتزلة والكرامية) فان قلت ان المعتزلة معلوم الان هذا اى الكرامية سبق غير مرة ولكن لم تبين انت من هم فأريد بيانهم وتعريفهم على طريق الاجمال قلت ان كراما على وزن شداد اسم رجل وهو محمد بن كرام وهو رئيس طائفة الكرامية ومقتداهم وتلك الطائفة طائفة المشبهة يقولون ان الله تعالى جوهر مماس مستقر على العرش تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهم ذهبوا مع المعتزلة (الى انه) اى الشان (اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها) اى بالصفات الوجودية والسلبية (جاز الاطلاق) اى جاز اطلاق الاسماء المشتقة من الصفات والافعال (عليه) سبحانه وتعالى (سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى) اى منسوب الى الشرع بمعنى اذن صادر من جانب الشرع الشريف النبوى (او لم يرد) به اذن شرعى (وكذا الحال فى الافعال) قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعى لا يثبت الا بدليل شرعى والقياس انما اعتبر فى العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بأن التسمية من باب العمليات وافعال اللسان كما صرح به شارح المقاصد (وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل) وفى نسخة دال (على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه) اى اطلاق ذلك اللفظ (عليه تعالى بلا توقيف) اى من غير توقف على صدور اذن من الشرع صريحا لكن لا مطلقا بل (اذا لم يكن اطلاقه عليه تعالى موهما) من الايهام (لما لا يليق) ولا ينبغى (بكبريائه) سبحانه وتعالى (ومن ثمة) اى

من أنه اذا كان ذلك اللفظ الدال على معنى موهما لمالا يليق بكبريائه لايجوز اطلاقه عليه تعالى (لم يجز) اى ما كان جائزا (ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف) بأن يقال الله عارف او بأن يذكر لفظ العارف فقط ويراد به الله تعالى (لان المعرفة) بحسب وضع اللغة هذا بيان لعلة عدم الجواز (قد يراد بها) اى بالمعرفة (علم سبقه غفلة) يعنى يراد بها علم حاصل بعد وجود الغفلة وزوالها (ولا) يجوز ايضا ان يطلق (لفظ الفقيه) عليه تعالى (لان الفقه) القائم بالفقيه (فهم غرض المتكلم) يعنى فهم المخاطب او السامع مطلقا (من كلامه) اى كلام المتكلم (وذلك مشعر بسابقية الجهل ولا) يجوز ايضا اطلاق (لفظ العاقل) عليه تعالى (لان العقل علم مانع من الاقدام) بكسر الهمزة بمعنى اظهار الجسارة مع الشجاعة فى امر يقال اقدم على فعل او امر اى قدم نفسه فى فعل ذلك الشئ مع الجسارة والشجاعة (على مالا ينبغى مأخوذ من العقال) بكسر العين وهو الحبل الذى يشد به وظيف البعير بذارعه فكأنه عقل له شئ اى حبس وشد والوظيف مستدق الذراع والساق من الخيل والابل وغيرها (وانما يتصور هذا المعنى فيمن) اى فى حق من (يدعوه) الضمير المنصوب راجع الى من (الداعى الى مالا ينبغى) الداعى بمعنى الباعث وليس له تعالى باعث باقدامه على شئ فضلا عن اقدامه على مالا ينبغى وايضا بالنسبة اليه تعالى ليس شئ غير مناسب حتى يدعو الداعى اليه فيمنعه علمه تعالى عن اقدامه عليه (ولا) يجوز ايضا اطلاق (لفظ الفطن) بفتح الفاء وكسر الطاء (لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد عرضه) وفى نسخة تعريضه (على السامع فتكون مسبوقة بالجهل)قال الكلنبوى فى مقام ايضاح المرام اى سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عادة انما يوجد عند تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ادراك ماعرض عليه وليس المراد انها سرعة ادراك المراد قبل الشروع فى الغرض ولك ان تعممه عن ذلك انتهى (ولا) يجوز ايضا اطلاق (لفظ الطبيب) عليه تعالى (لان) علم (الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب) وكل شئ هذا شانه لايجوز اطلاقه عليه تعالى فلفظ الطبيب لايجوز اطلاقه عليه تعالى منتهيا (الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهام) اى تكون سببا لتوهم متوهم بشئ لايليق فى حقه تعالى كما قال (لما) وفى نسخة بما (لايسوغ فى حقه سبحانه (وتعالى وقد يقال) يعنى قال بعض من القائلين فى هذا المبحث (لابد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار) يعنى يلزم البتة ان يكون ذلك اللفظ الذى اريد اطلاقه عليه تعالى مشعرا (بالتعظيم)لشانه تعالى (حتى يصح الاطلاق) اى اطلاقه عليه تعالى (بلا توقيف)

ای بلا انتظار الی صدور رخصة من طرف الشرع (وذهب الشیخ) ابوالحسن الاشعری (ومتابعوه) فی مذهب الاعتقاد (الی انه) ای الشان (لابد) فیه ولوکان مشعرا بالتعظیم (من التوقیف) علی اذن الشرع (وهو) ای ماذهب الیه الشیخ (المختار) والمقبول عند مدققی اهل الاصول (للاحتیاط) ای لاجل الاحتیاط ای الاخذ بالاحوط (فی الاحتراز عمایوهم باطلا لعظم الخطر) ای التهلکة اعلم ان الحظر بالظاء المعجمة خلاف الاباحة والخطر بالخاء المعجمة الاشراف علی الهلاك وخطر الرجل قدره ومنزلته فمنه الرجل الخطیر ای الشریف وذوالقدر والاعتبار والرتبة الرفیعة (فی ذلك فلایجوز الاکتفاء فی عدم ایهام الباطل بمبلغ ادراکنا بل لابد من الاستناد الی اذن الشرع الشریف) والاستدلال به لان ادراکنا قاصر ولانعلم الباطل وعدمه حق العلم * قال بعض الافاضل ان مراد الشیخ انه لابد من التوقیف بعد الاشعار بالتعظیم بعد عدم الایهام فکمالایجوز الاکتفاء فی عدم الایهام بمبلغ ادراکنها فکذا لایجوز اکتفائه فی الاشعار بالتعظیم انتهی (انتهی) کلام المواقف مع شرحه الی هنا عبارة الشرح وعبارة المتن ای متن المواقف بعد هذا الشرح وذلك الاحتیاط فی الاحتراز الخ قوله فلایجوز الاکتفاء الخ فعلم ان فی نقل الشارح ای الجلال الدوانی ساقطا وهو لفظ ذلك وذلك اشارة الی قول المصنف قبیل ولیس الکلام الخ تسمیة الله تعالی توقیفیة ای یتوقف اطلاقها علی الاذن فیه فافهم (قلت) وفی نسخة بلاقلت (وذهب الامام) حجة الاسلام (محمد الغزالی) قدس سره العالی اقول هذا کلام فی مقابل کلام ابی بکر الباقلانی وغیره کمذهب المعتزلة ومذهب القاضی ابی بکر ومذهب الشیخ الاشعری فافهم (الی جواز اطلاق ماعلم) بالعلم القطعی (اتصافه تعالی به علی) متعلق بالاطلاق (طریق التوصیف) کالعالم والقادر والسمیع والبصیر والمرید والمتکلم والحی والمکون (دون التسمیة) یعنی لاعلی طریق تسمیة الله به (لان اجراء الصفات اخبار) فقط (بثبوت مدلولها) ای الصفة (فیجوز) اطلاقها واجراؤها (عند ثبوت المدلول) ای مدلول لصفة (الامانع) مثل الایهام * قال بعض الافاضل لعله یقول فلو کان فیه مالایلیق لکبریائه تعالی لماثبت له تعالی لکن لابدمن حمل العلم فی کلامه علی العلم القطعی الذی هو الیقین کماهو الظاهر منه انتهی (بخلاف التسمیة فانه تصرف فی المسمی) لعل النزاع بینه وبین الاشعری ان واضع اللغات هو الله تعالی عند الاشعری وغیره تعالی عند الامام حجة الاسلام (ولا ولایة علیه) ای علی التصرف فی المسمی (الاللاب) بالنسبة الی مدلوله (والمالك) ای وللمالك

(بالنسبة)

بالنسبة الى مملوكه (ومن) اى ولمن (يجرى مجراها) اى الاب والمالك كالوصى والقاضى (و) الحال (هو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه) اى كلام الغزالى (ويشكل) ى يصير مشكلا ماذهب اليه الغزالى (بلفظ) اى بسبب اطلاق لفظ (خدا) اى بالفارسية (وتكرى) بالبلغارية (وامثالهما فى سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير) فانها تطلق عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد اذن من الشارع فيها اى فى اطلاقها على الله سبحانه وتعالى (اللهم الا ان يقال) هذا دلالة منه الى طريق الخلاص عن الاعتراض المذكور (ان معنى خداى خود آينده اى الموجود بذاته) هذا معنى لازم للمعنى الاصلى له لان معناه الاصلى الجائى بنفسه اى بلا دلالة احد ولا اعانته وبالتركى كندى كليجى فيلزمه الموجودية بذاته (وحينئذ يكون مرادفا للواجب الوجود) اى للفظ واجب الوجود اى مغايرله فى اللفظ ومتحد معه فى المعنى (كما ذكره الامام الرازى فى بعض تصانيفه ويقال) فى ونسخة يؤول (بمثل ذلك فى اسمائه بحسب سائر اللغات) اى سائر اسمائه تعالى يطلق عليه على طريق التسمية لكن يؤول بمثل ذلك التأويل حتى يرجع الى طريق التوصيف (ان امكن) التأويل والا فيطلق عليه تعالى سائر الاسماء على طريق التسمية فالاشكال حينئذ باق (واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما) مما لم يرد بها اذن الشرع فهو على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفى سكوته عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعرى ايماء الى ترجيحه مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثالهما فافهم وتأمل فيه كما صرح به الكلنبوى بعبارته (فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية) فلذلك جاز اطلاقهما واطلاق امثالهما فلا محذور قال المصنف ﴿والمعاد﴾ الالف واللام فيه للعهد الخارجى او الذهنى ولفظ معاد مصدر ميمى من عاد يعود عودا وعودة ومعادا وهو الرجوع مطلقا من حال الى حال او من محل الى محل ولكن المراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء اورجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق اوالى الحيوة بعد الموت اوالارواح الى الابدان بعد المفارقة وهو اى المعاد بحسب انقسام المعتقد به على قسمين جسمانى وروحانى محض والمراد هنا القسم الاول فلذا قال الشارح (اى الجسمانى) لا الروحانى لان قائله الفلاسفة واعاقيده به (فانه) اى المعاد الجسمانى (المتبادر) فى علم الكلام (عند اطلاق اهل الشرع) والمصنف منهم (اذ هو الذى يجب الاعتقاد به) تعريف المسند لحصره فى المسند اليه اضافيا اى

قوله بالبلغارية ليس المراد من البلغار الطائفة المعهودة الكائنة فى روم ايلى بل المراد منه نوع من الاتراك فافهم (منه)

اى بلا انتظار الى صدور رخصة من طرف الشرع (وذهب الشيخ) ابو الحسن الاشعرى (ومتابعوه) فى مذهب الاعتقاد (الى انه) اى الشان (لابد) فيه ولو كان مشعرا بالتعظيم (من التوقيف) على اذن الرع (وهو) اى ماذهب اليه الشيخ (المختار) والمقبول عند مدققى اهل الاصول (للاحتياط) اى لاجل الاحتياط اى الاخذ بالاحوط (فى الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر) اى التهلكة اعلم ان الحظر بالظاء المعجمة خلاف الاباحة والخطر بالخاء المعجمة الاشراف على الهلاك وخطر الرجل قدره ومنزلته فمنه الرجل الخطير اى الشريف وذو القدر والاعتبار والرتبة الرفيعة (فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع الشريف) والاستدلال به لان ادراكنا قاصر ولا نعلم الباطل وعدمه حق العلم * قال بعض الافاضل ان مراد الشيخ انه لابد من التوقيف بعد الاشعار بالتعظيم بعد عدم الايهام فكما لا يجوز الاكتفاء فى عدم الايهام بمبلغ ادراكنا فكذا لا يجوز اكتفائه فى الاشعار بالتعظيم انتهى (انتهى) كلام المواقف مع شرحه الى هنا عبارة الشرح وعبارة المتن اى متن المواقف بعد هذا الشرح وذلك الاحتياط فى الاحتراز الخ قوله فلا يجوز الاكتفاء الخ فعلم ان فى نقل الشارح اى الجلال الدوانى ساقطا وهو لفظ ذلك وذلك اشارة الى قول المصنف قبيل وليس الكلام الخ تسمية الله تعالى توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه فافهم (قلت) وفى نسخة بلا قلت (وذهب الامام) حجة الاسلام (محمد الغزالى) قدس سره العالى اقول هذا كلام فى مقابل كلام ابى بكر الباقلانى وغيره كمذهب المعتزلة ومذهب القاضى ابى بكر ومذهب الشيخ الاشعرى فافهم (الى جواز اطلاق ما علم) بالعلم القطعى (اتصافه تعالى به على) متعلق بالاطلاق (طريق التوصيف) كالعالم والقادر والسميع والبصير والمريد والمتكلم والحى والمكون (دون التسمية) يعنى لا على طريق تسمية الله به (لان اجراء الصفات اخبار) فقط (بثبوت مدلولها) اى الصفة (فيجوز) اطلاقها واجراؤها (عند ثبوت المدلول) اى مدلول الصفة (الا لمانع) مثل الايهام * قال بعض الافاضل لعله يقول فلو كان فيه مالا يليق لكبريائه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لابد من حمل العلم فى كلامه على العلم القطعى الذى هو اليقين كما هو الظاهر منه انتهى (بخلاف التسمية فانه تصرف فى المسمى) لعل النزاع بينه وبين الاشعرى ان واضع اللغات هو الله تعالى عند الاشعرى وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام (ولا ولاية عليه) اى على التصرف فى المسمى (الا للاب) بالنسبة الى مدلوله (والمالك) اى وللمالك

(بالنسبة)

بالنسبة الى مملوكه (ومن) اى ولمن (يجرى مجراهما) اى الاب والمالك كالوصى والقاضى (و) الحال (هو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه) اى كلام الغزالى (ويشكل) اى يصير مشكلا ماذهب اليه الغزالى (بلفظ) اى بسبب اطلاق لفظ (خدا) اى بالفارسية (وتكرى) بالبلغارية (وامثالهما فى سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير) فانها تطلق عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد اذن من الشارع فيها اى فى اطلاقها على الله سبحانه وتعالى (اللهم الا ان يقال) هذا دلالة منه الى طريق الخلاص عن الاعتراض المذكور (ان معنى خداى خود آينده اى الموجود بذاته) هذا معنى لازم للمعنى الاصلى له لان معناه الاصلى الجائى بنفسه اى بلا دلالة احد ولا اعانته وبالتركى كندى كليجى فيلزمه الموجودية بذاته (وحينئذ يكون مرادفا للواجب الوجود) اى للفظ واجب الوجود اى مغايرله فى اللفظ ومتحد معه فى المعنى (كما ذكره الامام الرازى فى بعض تصانيفه ويقال) فى ونسخة يؤول (بمثل ذلك فى اسمائه بحسب سائر اللغات) اى سائر اسمائه تعالى يطلق عليه على طريق التسمية لكن يؤول بمثل ذلك التأويل حتى يرجع الى طريق التوصيف (ان امكن) التأويل والا فيطلق عليه تعالى سائر الاسماء على طريق التسمية فالاشكال حينئذ باق (واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما) مما لم يرد بها اذن الشرع فهو على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفى سكوته عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعرى ايماء الى ترجيحه مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثالهما فافهم وتأمل فيه كما صرح به الكلنبوى بعبارته (فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية) فلذلك جاز اطلاقهما واطلاق امثالهما فلا محذور قال المصنف ﴿والمعاد﴾ الالف واللام فيه للعهد الخارجى اوالذهنى ولفظ معاد مصدر ميمى من عاد يعود عودا وعودة ومعادا وهو الرجوع مطلقا من حال الى حال اومن محل الى محل ولكن المراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء اورجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق اوالى الحيوة بعد الموت اوالارواح الى الابدان بعد المفارقة وهواى المعاد بحسب انقسام المعتقد به على قسمين جسمانى وروحانى محض والمراد هنا القسم الاول فلذا قال الشارح (اى الجسمانى) لا الروحانى لان قائله الفلاسفة وانا قيده به (فانه) اى المعاد الجسمانى (المتبادر) فى علم الكلام (عند اطلاق اهل الشرع) والمصنف منهم (اذ هو الذى يجب الاعتقاد به) تعريف المسند لحصره فى المسند اليه اضافيا اى

قوله بالبلغارية ليس المراد من البلغار الطائفة المعهودة الكائنة فى روم ايلى بل المراد منه نوع من الاتراك فافهم (منه)

مايجب اعتقاده هو الجسمانى لاالروحانى فلايكون اى الروحانى من مسائل علم الكلام (ويكفر من انكره) اى يحكم بكفر من انكر المعاد الجسمانى قول المصنف ﴿حق﴾ خبر المبتدأ اعنى والمعاد فالمعنى المعاد الجسمانى ثابت وصحيح البتة قال الشارح (باجماع) اى باتفاق (اهل الملل) بكسر الميم جمع الملة (الثلاث) المسلمين واليهود والنصارى (وشهادة) اى وبشهادة (نصوص القرآن) اى تصريحات الفرقان بالآيات الكريمة لافى موضع واحد منه بل (فى المواضع المتعددة) منه (بحيث لاتقبل) تلك النصوص (التأويل) مثاله كائن (كقوله تعالى اولم ير) اى اولم يعلم كما رأى (الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم) ان اردت معناه فارجع الى اى شئت من التفاسير وان اردت ان تسمع سبب نزوله فقام الشارح لينقله فقال (قال المفسرون نزلت هذه الآية فى) حق (ابى) بضم الهمزة وفتح الباء وتشديد الياء (بن) بلا همزة لوقوعه بين العلمين (خلف خاصم) من المخاصمة والمجادلة (النبى) مفعول خاصم (عليه السلام) جملة دعائية (واتاه) اتى ابى الى حضور النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (بعظم) باؤه للتعدية (قدرم) اى صار رميما (وبلى) عطف تفسير له (ففته) اى العظم الرميم (بيده) قال الكلنبوى يقال رم العظم يرم بالكسر من باب ضرب يضرب اى بلى يبلى من باب علم يعلم والتفتيت التفريق ولعله فرق اجزائه بين اصبعيه وجعله غبارا (وقال يا محمد اترى الله يحيي هذه بعد مارم) اى اتظن احياؤه بعد هذا فالهمزة للانكار فى مقام التوبيخ او التعجب (فقال عليه السلام نعم) انى لاعلم ان الله تعالى يحييها (ويبعثك) اى يحييك بعد موتك ويرسلك الى المحشر (ويدخلك النار) بسبب كفرك وانكارك صدق رسول الله (وهذا) اى ماقاله المفسرون من سبب نزول الاية مما يقلع عرق التأويل بالكلية حتى صارت معلومة من ضروريات الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقد كفر بانكار ماهو من ضروريات ذلك الدين كما صرح به فى شرح المواقف (ولذا قال الامام) حجة الاسلام الغزالى (الانصاف انه لايمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبى عليه السلام وبين انكار الحشر الجسمانى) وفى نسخة فانه اى الشان قد ورد فى مواضع عديدة من القرآن المجيد التصريح به بحيث لايقبل التأويل اصلا مثل قوله تعالى وان الله يبعث من فى القبور ومثل قوله تعالى اذا بعثر ما فى القبور ومثل قوله تعالى واذا القبور بعثرت وغيرها (قلت

رولا)

ولا يمكن) ايضا (الجمع بين القول بقدم العالم على مايقول به) اى القدم (الفلاسفة وبين الحشر الجسمانى لان النفوس الناطقة على هذا التقدير) اى على تقدير قدم العالم (غير متناهية فيستدعى حشرها) بالرفع فاعل يستدعى اى يقتضى ويستلزم حشر النفوس الناطقة (جميعا ابدانا) مفعول يستدعى (غير متناهية وامكنة) جمع مكان (غير متناهية) بالفعل (و) الحال انه (قد ثبت تناهى الابعاد) جمع بعد وهو المكان (بالبرهان) السلمى وغيره (وباعترافهم) اى الفلاسفة قال المصنف فى بيان المعاد الجسمانى والحشر الجسمانى ﴿ يحشر الاجساد ﴾ وكأنه قال قائل هل يحشر تلك الاجساد بلا ارواح فانك قلت يحشر الاجساد فقال ﴿ ويعاد فيها ﴾ اى فى تلك الاجساد ﴿ الارواح ﴾ قال الشارح وذلك الحشر كائن (باعادة البدن المعدوم بعينه) مع جميع مشخصاته (عند بعض المتكلمين بل) عند (اكثرهم) اى المتكلمين * واما الروح فقال السيوطى فى اتمام الدراية انها باقية لاتفنى فلا تنعدم * قال الكلنبوى الاولى باعادة الشخص المعدوم بعينه ليشمل اعادة بدنه وروحه المعدومين لان الارواح داخلة تحت عموم قوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه وهو دليل من ذهب الى ان الحشر بالاعادة لا بالجمع انتهى * اعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لاتزيد على خمسة * الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة لتجرد النفس كما ذكر فى شرح المواقف فى آخر الموقف الخامس بل يقولون ان النفس جسم فيكون المعاد بضم الميم جسمين وهو معنى الحشر الجسمانى فقط وليس المعنى ان البدن يحشر بلا روح فافهم * والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين * والثالث ثبوتهما معا قال فى شرح الصحائف وهذا على وجهين * احدهما ان يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح او يتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل من اهل العلم كالغزالى والفارابى ومن تابعهما فانهم قالوا ان الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلايق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا * وثانيهما ان يكون الروح جسما سماويا ويعاد الجسم الاول ويورد فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين واكثر النصارى * والرابع) عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين * والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل

اعادتها اوجوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد (اوبأن يجمع اجزاؤه) اى اجزاء البدن (المتفرقة) صفة الاجزاء اى الاصلية ذكر فى شرح المواقف ان الاجزاء الاصلية هى الاجزاء الباقية من اول العمر الى آخره وقال بعض الافاضل ان الاجزاء الاصلية هى الاجزاء الحاصلة فى اول الفطرة اى فى اول تعلق الروح كالعظم والدم واللحم انتهى (كما كانت اولا عند بعضهم) اى الكرامية وابى الحسين البصرى ومحمود الخوارزمى من المعتزلة (وهم ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة) علة ينكرون (للفلاسفة وهم قد يدعون) اريد بقد هنا معنى التحقيق كما اريد به ذلك وقت دخوله على الفعل الماضى فتأمل (بداهة استحالته) اى استحالة اعادة المعدوم بعينه (ويزعمون اقامة الدلائل للتنبيه عليها) اى على الاستحالة (منها) اى من تلك الدلائل (ماذكره) الشيخ (ابن سينا فى التعليقات) وهو اسم كتاب له (انه اذا وجد) الخ هذا الكلام من الشيخ تمهيد للاستدلال بقوله واما اذا اعدم الخ اذ الاشياء تنكشف باضدادها (الشئ) زيد مثلا وهو نائب الفاعل لوجد (وتاما) فى الدنيا سنة احدى وثلاثمائة بعد الالف مثلا (ثم لم ينعدم) ذلك الشئ (واستمر وجوده) كما فى الاشياء التى يبقى وجوده يوما اويومين شهرا اوشهرين سنة اوسنتين اواكثر منها (فى وقت آخر) الى سبعين وثلاثمائة مثلا (وعلم) على بناء المجهول ذلك بالسمع بأن كان غائبا اوشوهد بالعين بأن كان حاضرا (علم) مجهول وجواب اذا (ان الموجود واحد) موجود اول لبقاء الموضوع والمشخصات اعنى الهوية المشتركة بين الزمانين بداهة وان تبدل بعض العوارض الغير اللازمة للشخص فالحاصل زيد الموجود اليوم هو زيد الموجود امس بعينه وشخصه لان الزمان ليس من المشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا فالزم ابن سينا تلميذه بأن قال ياتلميذى ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم منى الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثنى (واما اذا عدم) بعد وجوده فى وقت ما (فليكن الموجود السابق) اى فليجز كون الموجود السابق اوفلنفرض كون الموجود السابق (ا) اى زيدا قبل موته مثلا (وليكن المعاد) بضم الميم من اعاد يعيد اى الموجود الثانى (الذى حدث) بأن احدث فى وقت آخر بعد ما عدم بالموت (ب) لفظ ب عبارة عن الذات كذات زيد مثلا (وليكن المحدث الجديد ج) ولفظ ج ايضا عبارة عن الذات كذات عمرو مثلا كما قال استاذنا الكلنبوى وهو اى ج فى المثال عمرو والحادث بعد موت زيد الشبيه بزيد الحادث بعد موته فى جميع المشخصات والعوارض ولذا قال (وليكن ب كج فى الحدوث والموضوع والزمان وغير

ذلك) من الامور المميزة عما عداها وهى الماهيات ولوازمها (ولايخالفه) اى ب لج
اوج لب (لاتحاده) اى لكونه متحدامعه الايخالفه بالعدد اى بالاثنينية محصله
انانفرض المثل المذكور ونقول لا امتياز بينهما اصلا اذلو كان بينهما امتياز كان
احدهما هو بعينه الذى كان ثابتا حال العدم بخلاف الآخر لكن هذا محال فافرضناه
معادا يكون مستأنفا بعينه لامتناع الامتياز فيلزم ان يكون كل واحد منهما معادا ولايكون
شئ منهما معادا وكلاهما باطلان فيلزم ان يكون الاعادة باطلا كما صرح به شارح التجريد
بعبارته قال الكلنبوى قوله لاتحاده علة لكونهما متماثلين من كل وجه والاولى ان يقول
بحيث لايتغايران الابالعدد وان كانا متماثلين كذلك (فلا يتميز ب) اى زيد (عن ج)
اى عمرو (فى ان يكون) اى زيد قبل موته (منسوبا اليه) اى الى ب اى الى زيد بعدما
مات واعيد بأن يقال هذا دون الآخر (فان نسبتا الى امرين) خبران اى كائنة الى
امرين (متشابهين) وهما ب وج لاتحادهما (من كل وجه الا) استثناء عن قوله لايتميز
لاعن قوله متشابهين من كل وجه فتأمل (فى النسبة التى تنظر) على بناء المجهول
(فيها) جوابا عمن قال (هل يمكن ان يختلفا) اى الامران المتشابهان يعنى ب وج
(فيها) اى فى النسبة (اولايمكن) ان يختلفا فيها (لكنهما) اى لكن الامرين
المتشابهين يعنى ب وج (اذا لم يختلفا فيها) اى النسبة بل تشابهما من كل الوجوه كما هو
المفروض (فليس ان تجعل) تلك النسبة (لاحدهما اولى) فى نفس الامر (من ان تجعل
للآخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج) منع على قوله فليس الخ قوله (لانه كان لب)
فى نفس الامر (دون ج) سند المنع قوله (قلنا فهو) جواب قيل اى قلنا فى الجواب
فهو اى الحكم الحصرى (نفس هذه النسبة) هذا ابطال للسند (واخذ المطلوب فى بيان
نفسه) اى نفس المطلوب فهو مصادرة على المطلوب فافهم (بل يقول الخصم انما كان لج)
هذا اشارة الى اثبات المقدمة الممنوعة وليس بمنع حتى يتعذر عن مقابلة المنع بأنه صالح
فى مقام التنبيه ودليل الشيخ تنبيه (بل اذا صح مذهب من) وهو المعتزلة (يقول ان الشئ
يوجد فينعدم) هذا اشارة الى سند آخر للمنع على مذهب المعتزلة (من حيث هو
موجود ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا ولم ينعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه
الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل) متعلق بأمكن ويبطل من الابطال اما مبنى
للفاعل وفاعله الخصم ومفعوله محذوف هو اعادة المعدوم يدل عليه من وجوه اخر
واما مبنى للمفعول (من وجوه اخر) بضم الهمزة وفتح الخاء هذا اشارة الى ابطاله (واذا لم يسلم)
الخ تحقيق لاثبات المقدمة الممنوعة بعد ابطال السند مع الاشارة الى تمام مقدمات

دليل الشيخ على مالايخفى على المتأمل (ذلك) اى مذهب المعتزلة يعنى اذا لم يسلم
الخصم مذهب المعتزلة (ولم يجعل) اى الخصم (للمعدوم) الممكن (فى حال العدم
(ذاتاثابتة لم يكن) جواب اذا (احدالحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق
دون الحادث الآخر) للزوم التحكم والترجيح بلامرجح (بل) اضراب عن لم يكن
اى لم يكن احد الحادثين مستحقا (اماان يكون كل منهما) اى من الحادثين يعنى
بوجه (معادا) بضم الميم وهذا الشق باطل ايضالانه مستلزم لاتحاد الاثنين
(اولايكون كل منهما معادا) رفع ايجاب كلى لكن المراد كون احدهما معادا
دون الآخر وهو باطل ايضالاستلزامه التحكم المذكور فى الاول لانهما مثلان وكون
احدالمثلين معادا دون الآخر من غيرمرجح تحكم فتأمل (واذاكان المحمولان)
مثل المبدأ بضم الميم وفتح الدال والمعاد قوله (الاثنان) صفة لقوله المحمولان
قوله (يوجبان) خبر كان (كون الموضوع لهما) راجع الى قوله المحمولان
قوله (مع كل واحد منهما) حال من الموضوع (غيرنفسه) خبر كون (مع الآخر
قال بعض الافاضل المراد من المحمولين الوجود السابق والوجود اللاحق
لاالوجود والعدم كماتوهم بعض المعارضين وتبعه بعض القاصرين وينادى على
ماذكرناه قوله (فان استمر) اى الموضوع (موجودا واحدا) الخ فان المراد بهما
الوجودان وحاصل كلام الشيخ انه اذاتعدد الوجود لموضوع واحد فان استمر ذلك
الموضوع موجودا بأن لم ينعدم ولم يبطل بالمرة بتخلل العدم لم يكن هناك وحدة
صرفة ولااثنينية صرفة بل وحدة باعتبار الموضوع ويتعدد باعتبار المحمول واما
اذاتخلل وبطلت الذات بالكلية لم يكن هناك الااثنينية صرفة فلايتأتى القول بأن
الثانى عين الاول انتهى * وقال بعض آخر من الافاضل محصل كلام الشيخ
انه قدنهج فى بيان امتناع اعادة المعدوم منهجين * احدهما بيان عدم الامتياز
بين المعاد والمستأنف المفروض على تقدير الاعادة وحاصله هوان المعاد على تقدير
فرض الاعادة ليس يتميز عن المستأنف فى استحقاق ان يكون هو الموجود الاول
دون الآخر فيلزم ان يكون كل واحد معادا اولايكون شئ منهما معادا وكلاهما
باطلان فيلزم ان يكون الاعادة باطلة * واما ثانيهما فبيان مغايرة مافرض موجودا
ثانيا للوجود السابق مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف وتشابهه وتخالفه
للمعاد والى هذا اشار بقوله واذاكان المحمولان الاثنان الخ محصله هوان يكون
المحمولان الاثنان يوجب ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما غيرنفسه مع الآخر
فان استمر ذات الموضوع يكون باعتبار الذات شيئا واحدا وباعتبار المحمولين

(كالوجودين)

كالوجودين مثلا شيئين اثنين واما عند فقد الذات كما فى ما نحن فيه فليس هناك وحدة
بل اثنينية صرفة ومغايرة محضة انتهى واما ما قاله بعض من الافاضل فهو اوضح
(مآلا واشمل مثالا من المنقولين السابقين بأن قال الظاهر ان هذا تبيين وتوضيح لما
سبق من قوله بل اذا صح الخ وحاصله ان اعادة المعدوم لا يتصور مع فقد الاستمرار
لانه يوجب الاثنينية وانتفاء الوحدة وذلك لانه اذا كان المحمول اثنين والموضوع
واحدا فان استمر وجودا وذاتا معا او ذاتا فقط يكون واحدا بالذات ومتعددا
بالاعتبار الا باعتبار المحمول فاذا اتصف بأحد المحمولين واستمر حتى اتصف
بالمحمول الآخر تكون وحدته الذاتية باقية غير زائلة وتعدده انما يكون باعتبار
المحمول فيكون عين الاول واما اذا لم يستمر بل فقد ذاته المتصفة باحد المحمولين ثم
وجد ذات متصفة بالآخر يكون هذا مغايرا بالاول بالذات قطعا لانتفاء الوحدة
وتحقق الاثنينية حينئذ مثلا اذا كان ذات الثوب متصفا بالبياض واستمر ذاته حتى
اتصف بالسواد يكون ذاته واحدا بالذات فى الحالتين وتعدده انما هو باعتبار المحمولين
المتغايرين بالذات وهما البياض والسواد ❊ واما اذا فقد ذات الثوب مع فقدان صفة
البياض ثم وجد ثوب آخر اسود مثلا يكون هذا الثوب مغايرا للاول بالذات
حينئذ قطعا لانتفاء الوحدة ففى ما نحن فيه اذا كان ذات زيد مثلا متصفا بالوجود
السابق ثم زال عنه هذا الوجه واستمر ذاته الى ان يتصف بالوجود اللاحق كان
ذاته واحدا بالذات وباقيا فى الحالتين بعينه لكن تعدده انما هو باعتبار وجود السابق
واللاحق فيمكن الاعادة ❊ واما اذا لم يستمر ذاته بل فقد مع فقد الوجود السابق ثم
وجد ذات افراد الانسان يكون هذا الذات مغايرا للاول بالذات فلا يكون معادا بل
موجودا جديدا ولا يخفى ان هذا مبنى على عدم اتحاد الوجودين والا فيمكن الاعادة لاتحاد
المحمول انتهى ما قال وانى نقلت لك ثلاث مقال ليتضح المآل فخذ ما صفا ودع ما كدر فى
كل حال قوله (او ذاتا) عطف على قوله موجودا واحدا (ثابتة واحدة) كما كان
عند المعتزلة اى بأن استمر الذات فقط بعد زوال الوجود السابق (كان) اى الموضوع
(باعتبار الموضوع) الخ فلا يكون الوحدة الصرفة والتعدد الصرفة بل كان الموضوع
واحدا باعتبار واثنين باعتبار آخر اى باعتبار المحمولين (الواحد القائم) اى الثابت
من جهة الوجود والذات (موجودا او ذاتا) تمييزان باللف والنشر المرتب (شيئا)
خبر كان (واحدا) صفة شيئا (او بحسب اعتبار المحمولين) اى المبدأ والمعاد (شيئين
اثنين فاذا فقد استمراره) بأن ينعدم الذات مع انعدام الوجود كما فى ما نحن فيه (فى نفسه

ذاتا واحدة بقي الاثنينية) فلا يتأتى القول بأن الثانى عين الاول (الصرفة) صفة الاثنينية اى الاثنينية الخالية عن الاتحاد بوجه (لاغير هذا كلامه) اى كلام ابن سينا فى التعليقات قوله (وربما يخالج الاوهام) من طرف المتكلمين جوابا لابن سينا حاصله منع قوله بقي الاثنينية الصرفة (انه) اى الموضوع (اذا عدم فى الخارج يبقى فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى فيحفظ) على بناء المجهول وفى نسخة فينحفظ من الانفعال (وحدته) الشخصية الخ يعنى انه وان لم ينحفظ وحدته فى نفس الامر بحسب الخارج لكن يحفظ فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى لان الحاصل فى الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها وامثالها وهذا القدر كاف فى صحة الاعادة • قال الكلنبوى واذا انحفظ وحدته الشخصية فى نفس الامر فلا يتم الدليل الاول لانتفاء التحكم ولا الدليل الثانى لكون موضوعى القضيتين متحدين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين (بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا فى العدم) على زعم المعتزلة (ووجه دفعه) اى دفع الايراد المذكور وفى نسخة ووجه التفصى اى التخلص من الخلاص والسلامة من يد ابن سينا (ان الموجود فى الذهن فى الحقيقة هو الهوية المكتنفة) اى المحيطة (بالمشخصات الذهنية) كالكلية والجزئية كما ان الموجود فى الخارج هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الخارجية (واتحادها) اى اتحاد الهوية (مع الوجود الخارجى بمعنى انها) اى الهوية (بعد التجريد عينه) اى عين الموجود الخارجى لكن بشرط تجريده عن المشخصات الخارجية (فليست) اى الهوية (اياه) اى الموجود الخارجى (مطلقا) اى سواء كان محفوظا بالعوارض الخارجية والذهنية اولا بل انما يكون عينه بعد تجريدها فقط تدبر (بالفعل) بل بالقوة بمعنى انها اذا جردت عن المشخصات الذهنية يتحد معه (وايضا كان المعدوم) الخ هذا جواب آخر اما بابطال السند بأن لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليست احدى الصورتين بأولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد معهما فلا يكون وحدتها المحفوظة شخصية بل نوعية واما باثبات الممنوع بأنه لما انتفت الاولوية لم تكن الصورة الذهنية لشئ منهما نافعة فى دفع المحذور الاول اعنى التحكم فلا يكون وجوده فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى كافيا فى صحة الاعادة فهذا الجواب بالنظر الى المعدوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف كما صرح به مولانا الكلنبوى بعبارته (موجود) خبر ان (فى الذهن كذلك المبدأ) بضم الميم (المفروض موجودفيه) اى فى الذهن اى هو صورة ذهنية والمراد بالذهن

(هنا)

هذا الاذهان المبادى العالية (ايضا ليس نسبة الموجود الثانى) اى الموجود بعد العدم
(الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبته الى المبدأ المفروض) اى المحدث الجديد
(فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق) لعل وجه التأمل انه كما لم يكن المحفوظ فى الذهن
عين الموجود الخارجى كذلك المعدوم الثابت ليس عين الموجود الخارجى فقوله بل
اذا صح مذهب من الخ ايضا ممنوع وفيه ان المعروض للوجود الخارجى فى الصورة
الثانية هو المحفوظ نفسه وفى الصورة الاولى ليس كذلك بل هو مجرد عن العوارض
الذهنية فافترقا فافهم (ومنها) عطف على قوله منها ماذكره ابن سينا فى التعليقات
اى من الدلائل التنبيهية الخ • قال بعض الافاضل هذا الاستدلال للقائلين بجمع
الاجزاء الاصلية المتفرقة الذين هم بعض المتكلمين المنكرين لجواز اعادة المعدوم بعينه
موافقة للفلاسفة لا للفلاسفة ولا لهما يدل عليه ماذكره آخرا كالنتيجة من قوله واذا استحال
اعادة المعدوم تعين الوجه الثانى وهو ان لا يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها
كما كانت اولا وذلك لان الفلاسفة ليسوا قائلين به اى بجمع الاجزاء المتفرقة ايضا
اى كما ليسوا قائلين باعادة المعدوم فتأمل تنل انتهى (انه لو اعيد المعدوم بأن يكون
الوجود اللاحق عين الوجود السابق اعنى بأن يكون ذاته وجميع عوارضه
المشخصة عين الذات والعوارض المشخصة السابقة كما هو معنى اعادة المعدوم
بعينه اذ لو كانت الذات اوشئ من تلك العوارض غير ما سبق لم يكن اعادة بعينه
بل هى اعادة ما يجانسه او يماثله (لزم) جواب لو اى لزم ثبوت (تخلل العدم بين شئ
واحد ونفسه) وهو الوجود الواحد بالشخص والحال ان محاليته ضرورى
بديهى لانه يحتاج التخلل الى طرفين متغايرين فيكون حينئذ الوجود بعد
العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما اى بين الوجودين فعلى
التقدير المذكور لا يكون المعاد عين المبدأ اذ كل منهما موجود بوجود متغاير لوجود
صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه
فافهم (فان الموجود سابقا ولاحقا شئ واحد) لا شيئان متغايران فان اتحاد الموجودين
بالهوية فى الواقع يستلزم اتحاد الوجود كما لا يخفى (واورد عليه) المورد على
القوشجى والظاهر ان هذا الايراد مبنى على عدم اعادة الوقت (ان اللازم تخلل
العدم بين وجودى الشئ الواحد) المتغايرين بالاعتبار وصفه بعضهم بقوله
المختلفين بين وجود سابق ولاحق لا بين ذات الشئ ونفسه والحال ان استحالته
اول المسئلة اى اول المدعى الذى كلامنا فيه (ولا يخفى عليك) الخ لا يخفى عليك

ذاتا واحدة بقى الاثنينية) فلا يتأتى القول بأن الثانى عين الاول (الصرفة) صفة الاثنينية اى الاثنينية الخالية عن الاتحاد بوجه (لاغيرهذا كلامه) اى كلام ابن سينا فى التعليقات قوله (وربما يخالج الاوهام) من طرف المتكلمين جوابا لابن سينا حاصله منع قوله بقى الاثنينية الصرفة (انه) اى الموضوع (اذا عدم فى الخارج يبقى فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى فيحفظ) على بناء المجهول وفى نسخة فيحفظ من الانفعال (وحدته) الشخصية الخ يعنى انه وان لم يحفظ وحدته فى نفس الامر بحسب الخارج لكن يحفظ فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى لان الحاصل فى الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها وامثالها وهذا القدر كاف فى صحة الاعادة • قال الكلنبوى واذا انحفظ وحدته الشخصية فى نفس الامر فلا يتم الدليل الاول لانتفاء التحكم ولا الدليل الثانى لكون موضوعى القضيتين متحدين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين (بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا فى العدم) على زعم المعتزلة (ووجه دفعه) اى دفع الايراد المذكور وفى نسخة ووجه التفصى اى التخلص من الخلاص والسلامة من يد ابن سينا (ان الموجود فى الذهن فى الحقيقة هو الهوية المكتنفة) اى المحيطة (بالمشخصات الذهنية) كالكلية والجزئية كما ان الموجود فى الخارج هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الخارجية (واتحادها) اى اتحاد الهوية (مع الوجود الخارجى بمعنى انها) اى الهوية (بعد التجريد عينه) اى عين الموجود الخارجى لكن بشرط تجريده عن المشخصات الخارجية (فليست) اى الهوية (اياه) اى الموجود الخارجى (مطلقا) اى سواء كان محفوظا بالعوارض الخارجية والذهنية اولا بل انما يكون عينه بعد تجريدها فقط تدبر (بالفعل) بل بالقوة بمعنى انها اذا جردت عن المشخصات الذهنية يتحد معه (وايضا كما ان المعدوم) الخ هذا جواب آخر اما بابطال السند بأن لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليست احدى الصورتين بأولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد معهما فلا يكون وحدتها المحفوظة شخصية بل نوعية واما باثبات الممنوع بأنه لما انتفت الاولوية لم تكن الصورة الذهنية لشىء منهما نافعة فى دفع المحذور الاول اعنى التحكم فلا يكون وجوده فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى كافيا فى صحة الاعادة فهذا الجواب بالنظر الى المعدوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف كما صرح به مولانا الكلنبوى بعبارته (موجود) خبر ان (فى الذهن كذلك المبدأ) بضم الميم (المفروض موجود فيه) اى فى الذهن اى هو صورة ذهنية والمراد بالذهن

هذاالاذهـان المبادى العالية (ايضا ليس نسبة الموجود الثانى) اى الموجود بعد العدم (الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبته الى المبدأ المفروض) اى المحدث الجديد (فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق) لعل وجه التأمل انه كما لم يكن المحفوظ فى الذهن عين الموجود الخـارجى كذلك المعدوم الثابت ليس عين الموجود الخارجى فقوله بل اذا صح مذهب من الخ ايضا ممنوع وفيه ان المعروض للوجود الخارجى فى الصورة الثـانية هو المحفوظ نفسه وفى الصورة الاولى ليس كذلك بل هو مجرد عن العوارض الذهنية فافترقا فافهم (ومنها) عطف على قوله منها ماذكره ابن سينا فى التعليقـات اى من الدلائل التنبيهية الخ • قال بعض الافاضل هذا الاستدلال للقـائلين بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة الذين هم بعض المتكلمين المنكرين لجواز اعادة المعدوم بعينه موافقة للفلاسفة لا للفلاسفة ولا لهما يدل عليه ماذكره آخرا كالنتيجة من قوله واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثانى وهو ان لا يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها كما كانت اولا وذلك لان الفلاسفة ليسوا قائلين به اى بجمع الاجزاء المتفرقة ايضا اى كما ليسوا قائلين باعادة المعدوم فتأمل تنل انتهى (انه لو اعيد المعدوم بأن يكون الوجود اللاحق عين الوجود السـابق اعنى بأن يـكون ذاته وجميع عوارضه المشخصة عين الذات والعوارض المشخصة السـابقة كما هو معنى اعادة المعـدوم بعينه اذ لو كانت الذات اوشئ من تلك العوارض غير ماسبق لم يكن اعادة بعينه بل هى اعادة ما يجانسه اويماثله (لزم) جواب لو اى لزم ثبوت (تخلل العدم بين شئ واحد ونفسـه) وهو الوجود الواحد بالشخص والحال ان محـاليته ضرورى بديهى لانه يحتـاج التخلل الى طرفين متغـايرين فيكون حينئـذ الوجود بعـد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما اى بين الوجودين فعلى التقدير المذكور لا يكون المعاد عين المبدأ اذ كل منهما موجود بوجود متغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه فافهم (فان الموجود سابقا ولاحقا شئ واحد) لا شيئان متغايران فان اتحاد الموجودين بالهوية فى الواقع يستلزم اتحاد الوجود كما لا يخفى (واورد عليـه) المورد على القوشجى والظاهر ان هذا الايراد مبنى على عدم اعادة الوقت (ان اللازم تخلل العدم بين وجودى الشئ الواحد) المتغـايرين بالاعتبار وصفه بعضهم بقوله المختلفين بين وجود سابق ولاحق لا بين ذات الشئ ونفسه والحال ان استحالته اول المسئلة اى اول المدعى الذى كلامنا فيـه (ولا يخفى عليك) الخ لا يخفى عليك

ان هذا مخالف لماصرح به فى بحث وجود الواجب لذاته من ان البداهة حاكمة بأن الشئ لايكون له الاوجود واحد الاان يقال قوله من ان البداهة حاكمة الخ فى زمان واحد وههنا فى زمانين فتأمل (ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا) اى بالذات اوبالزمان فلايرد عليه سائر معانى التقدم (عبارة عن كون وجود الشئ الاول متقدما على وجود الشئ الثانى واعتبر) امر حاضر (ذلك) مفعول اعتبر اى اعتبر كون وجود الشئ الخ (بالدور فانه) اى الدور (يستلزم تقدم الشئ على نفسه بمعنى ان يكون وجود الشئ مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود) الزمانى (على نفسه) قوله (وكما يحكم العقل) الخ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال انما نحن فيه هو التقدم الزمانى وما كان فى الدور هو التقدم الذاتى فلا يلزم من بطلانه بطلانه تدبر (ببطلان) متعلق بيحكم (تقدم الشئ على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا) كلمة اذا هنا مستعملة فى الماضى كما فى قوله تعالى حتى اذا بلغ بين السدين كما فى الجامى (استحال) اى كان محالا بهذين الدليلين التنبيهين (اعادة المعدوم تعين الوجه الثانى) اذ لاثالث لهما فثبت ان الحشر الجسمانى يكون بجمع الاجزاء المتفرقة لا باعادة المعدوم كما قال (وهو) اى الوجه الثانى (ان يكون الحشر الجسمانى بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها) اى بجعلها مؤلفة ومركبة من اجزائها التى تفرقت قبل (كما كان) اى على ما كان عليه قبل التفريق • اعلم انه اجمع المسلمون المعتقدون بالحق على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والمخبر الصادق اخبر عنه فيكون حقا • اما الاول وهو انه ممكن عقلا فلان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة بالجمع والحيوة والا اى وان لم يكن قابلة للجمع والحيوة لم تتصف بالجمع والحيوة قبل الموت واللازم باطل • واما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادرا على جمع الاجزاء وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان ممكنا • واما الثانى وهو ان المخبر الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اثبت المعاد الجسمانى اكثر مما لايحصى واشار الى امكانه بتلاوة قوله تعالى قل يحييها الذى الآية كما صرح به بعض الافاضل بعبارته (لايقال) من طرف اكثر المتكلمين (لو ثبت) الخ هذا معارضة للمدعى او معارضة لقول المصنف والمعاد حق (استحالة) فاعل ثبت

(اعادة المعدوم لزم جواب او (بطلان الوجه الثانى) اى الاحياء بجمع الاجزاء المتفرقة (ايضا) كابطل الوجه الاول وهو اعادة المعدوم (لان اجزاء البدن الشخصى كبدن زيد مثلا) التمثيل بالانسان وسائر الحيوانات باعتبار تركبهما من الرأس والبدن والرجل مثلا اوباعتبار تركبها من العظم واللحم والرباط لاباعتبار تركبها من العناصر الاربعة فلاتغفل (وان لم يكن له جزء صورى) وهو الجزء الذى لايتجزى لان البدن مركب من الجوهر الفردة لامن الهيولى والصورة حتى يلزم ان يكون له جزء صورى (لايكون بدن) بالنصب (زيد الابشرط اجتماع خاص وشكل معين) الاجتماع والافتراق من الاعراض الموجودة عند المتكلمين وفى الشكل اختلاف وهواى الشكل هيئة حاصلة للمقدار من احاطة حداوحدود (فاذا تفرق اجزاؤه) اى اجزاء بدن الشخص (وانتفى الاجتماع والشكل المعين) كاستقامة القامة مثلا (لم يبق) جواب اذا (بدن) بالرفع (زيد ثم اذا اعيد) اى بدن زيد فامابكسر الهمزة ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل الكائنان فى بدن زيد بعينهما اولايعاد كذلك وعلى الاول اى على صورة الاعادة بعينهما يلزم اعادة المعدوم وعلى الثانى اى على صورة عدم الاعادة بعينهما لايكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل يكون مثله اى مثل البدن الاول (وحينئذ) اى وحين اذ كان معادامثله لاعينه (يكون) اى المعاد (تناسخا) وليس هومذهبنا معاشر الفرقة الناجية *قال الشريف العلامة فى التعريفات التناسخ عبارة عن تعلق الروح ببدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلل زمان بين التعلقين للتعشق الذاتى بين الروح والجسد انتهى * قال ابو البقاء فى الكليات ببدن جنين قابل للروح انتهى وقال فى آخر القاضى ميرقال اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التى خرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شئ من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلايق الجسمانية وتوصلت الى عالم القدس * واما النفوس الناطقة التى بقى شئ من كمالاتها بالقوة فانها تتردد فى الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق ويسمى هذا الانتقال نسخا * وقيل ربما تنزلت من بدن الانسان الى بدن حيوان يناسبه كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا * وقيل ربما تنزلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا * وقيل الى الجمادات كالمعادن والبسائط ويسمى فسخا * وقد يقال هى تتعلق ببعض الاجرام السماوية للاستكمال انتهى (ومن ثمه قيل) قائله

جلال الدين الرومى كما صرح به على القارى فى شرح الفقه الاكبر قال الكلنبوى ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذهبا واحدا والا فلا تقدم لمذهب المشائية فيه انتهى (مامن مذهب الاوللتناسخ فيه قدم راسخ) قوله (لانا نقول) اشارة الى اختيار الشق الثانى ودفع المحذور وعلة للنفى السابق بقوله لا يقال اى لانا نقول من طرف بعض المتكلمين (انما يلزم التناسخ) الذى هو ليس مرضى مذهبنا (لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا) اى مركبا (من الاجزاء الاصلية للبدن الاول) المراد من الاجزاء الاصلية ماتلدامه مع قطع النظر عن سائر العوارض * وقيل العظام والعروق فافهم (واما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه) اى الى البدن المحشور (وليس ذلك من التناسخ وان سمى مثل ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذى) اى فان التناسخ الذى (دل على استحالته الدليل) بالرفع فاعل دل اقول بل الادلة * منها ان الابدان تحدث مع حدوثها اى مع حدوث الابدان نفوس تتعلق بها اى بالابدان فلو تعلق ببدن منها نفس آخر على سبيل التناسخ تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبران له وهو محال بالبداهة اذ لا يشعر كل واحد من ذاته الا نفسا واحدة * ومنها ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة قبله ببدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقى كما كان واللازم باطل قطعا * ومنها انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة وظاهر ان التالى باطل بالمشاهدة هذا خلاصة مافى الهداية وشرحه للقاضى مير فى الخاتمة لكن كل منها مدخول من اراد تفصيل هذه الخلاصة والدخل فليراجع الى المحل المزبور (هو تعلق نفس) اى روح (زيد ببدن آخر لا يكون) اى البدن الآخر (مخلوقا من اجزاء بدنه) اى زيد (واما تعلقه) اى اى النفس يعنى الروح (بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها) راجع الى اجزاء (مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو) جواب اما (الذى نعنيه) اى نريده (بالحشر الجسمانى وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل والاجتماع السابق لا يقدح فى المقصود) هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كان المعاد شكلا مثل السابق لم يكن المقصود حاصلا وهو حشر الاشخاص بأعيانها فأجاب بما رأيت قال فى شرح المقاصد ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم وماشهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل احد يعضد ذلك اى كون غير البدن الاول وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم الآية ولا يبعد ان يكون قوله تعالى على ان

(يخلق)

يخلق مثلهم اشارة الى ذلك كما صرح به الكانبوى بعبارته (وهو اى المقصود حشر الاشخاص الانسانية بأعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره) مع انه يتشكل ويتبدل بالصغر والكبر والسمن وغيره (الى آخره بحسب العرف والشرع) لا بحسب تدقيق الفلاسفة (ولذلك يؤاخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبله) اى قبل التبدل من القصاص وسائر مجازاة الجنايات (فكما لا يتوهم ان فى ذلك) اى فى صورة تبدله شكل الصغير بالكبر بعد الصغر والسمين بعد الضعف والمؤاخذة بما لزم قبله (تناسخا لا ينبغى) ولا يليق (ان يتوهم) وجود التناسخ (فى هذه الصورة) اى فيما نحن فيه (ايضا وان) وصلية (كان الشكل الثانى مخالفا للشكل الاول كما ورد فى الحديث) الشريف الذى راويه عمرو بن شعيب رضى الله عنه ومخرجه الامام الترمذى رحمه الله (انه يحشر المتكبرون) اى فى يوم القيامة (كأمثال الذر) بفتح الذال وتشديد الراء بمعنى النمل الصغار واحدها ذرة وفى نسخة كامثال الوزر بفتح الواو والزاء بمعنى الجبل العظيم ولكنى لم اقف على هذه الرواية اى رواية الوزر (وان ضرس الكافر مثل) جبل (احد) وهو فى قرب المدينة المنورة نورها الله تعالى الى يوم القيامة وقبر حضرت حمزة رضى الله عنه هنالك (وان اهل الجنة جرد) بضم الجيم وسكون الراء جمع اجرد بمعنى من لا شعر فى بدنه (مرد) على وزن جرد جمع امرد بمعنى من لا لحية له ولا شارب (مكحلون) بتشديد الحا المهملة على بناء التكثير من الكحل اى مكحلة عيونهم (والحاصل) من قولنا الا انا نقول (ان المعاد الجسمانى) الذى هو معتقد المسلمين مطابقا للواقع (عبارة عن عود النفس) اى الروح (الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل ذلك التبدلات والمغايرات) بفتح الياء (التى لا يقدح فى الوحدة) اى فى كون البدن السابق قبل التبدل واللاحق بعده بالكبر والسمن وغيرهما واحدا يعنى فى كون الثانى عين الاول (بحسب العرف والشرع) اذ الشرع والعرف يقولان باتحاد المعاد مع السابق • اما العرف فلانه اذا وجد فى المعاد الاجزاء الاصلية السابقة حكم بالاتحاد • واما الشرع فلانه عاقب المعاد بجزاء ما جرى منه من الذنوب سابقا فكان السابق المذنب عين المجزى مؤخرا والا يلزم اسناد الظلم على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا (لا يقدح) خبر المبتدأ وهو مثل فى قوله ومثل ذلك (فى كون البدن المحشور هو المبدأ) بضم الميم ايضا (فافهم) لعل وجه الاشارة الى ما سبق من الاحكام لانها متعب الافهام ومزلة الاقدام (واعلم ان المعاد الجسمانى) اى فقط يدل عليه اى على قيد فقط مقابلته للمعاد الروحانى والجسمانى معا وليس معنى فقط انه يعاد البدن بلا روح بل معناه ان المعاد ليس الا الجسم اذ القائلون بهذا اكثر المتكلمين

النافين لتجرد النفس اى الروح القائلون بأنها جسم سار فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى الورد كما فى شرح المقاصد فيكون المعاد جسمين ومعلوم ان مراد هؤلاء بالاعادة هو الاعادة بعد خراب العالم الكبير الذى هو هذا العالم وبعد خراب العالم الصغير الذى هو بدن الانسان فاحفظ هذا يلزمك فيما بعد قوله (مما يجب) خبر ان اى يفرض (الاعتقاد به) الضمير راجع الى ما فى مما (ويكفر منكره) اعلم ان ما يجب الاعتقاد به هو ان يحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح كما قاله المصنف سواء كانت الارواح اجساما لطيفة سارية فى البدن سريان النار فى الفحم وسريان الماء فى الورد كما ذهب اليه اكثر المتكلمين النافين لتجرد النفس اى كونها مجردة اوكانت مجردات كما ذهب اليه المحققون كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية كما قاله فى شرح المقاصد وشرح المواقف وان المراد بالحشر الجسمانى هنا الحشر الجسمانى فقط وليس معنى فقط انه يعاد البدن بلا روح بل معناه ان الروح ليس جوهرا مجردا بل هو جسم سار فى البدن كما مر آنفا قبل اسطر فيكون المعاد جسما لا غير وهذا اخص مما يجب الاعتقاد به ووجوب اعتقاد الاعم لا يوجب وجوب اعتقاد الاخص فالواجب اعتقاد انه تعالى يحشر الاجساد ويعيد فيها الارواح واما ان الارواح اجسام سارية فلا يجب الاعتقاد به كما لا يجب الاعتقاد بكونها مجردات اللهم الا ان يرتكب الاستخدام فى ضمير به فتأمل فلذلك قال الشارح (واما المعاد الروحانى) اى فقط وقائله الحكماء الالهيون (اعنى التذاذ النفس بعد المفارقة) من البدن فهو اى المعاد الروحانى يتحقق فى هذا العالم اقول القائلون به هم الحكماء القائلون ببقاء هذا العالم ان شئت معرفة تفصيله فانظر الى آخر هداية الحكمة فهو اى المعاد الروحانى منحصر فى هذا العالم عندهم فيلزم على الجمع الآتى ذكره قريبا ان يكون عذاب القبر من جنس الالام العقلية ولا ترضيه ظاهر الشريعة كما يقول الكلنبوى قوله (وتألمها) عطف على قوله التذاذ النفس اى كونها متأثرا بالالم (باللذات) نظرا الى التذاذها (والالام) نظرا الى تألمها (العقلية فلا) جواب اما يتعلق (التكليف باعتقاده) اى المعاد الروحانى (ولا يكفر منكره) ومع هذا (لا منع شرعيا ولا) منع (عقليا من اثباته) قوله (قال الامام) الرازى تأييد لقوله ولا منع (فى بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة) ناظرا الى المعاد الروحانى (و) بين (الشريعة) ناظرا الى المعاد الجسمانى (فقالوا) اى هؤلاء القائلون (دل العقل على ان سعادة الارواح) التى هى ضد

(يتفاوتونها)

شقاوتها حاصلة اوثابتة (بمعرفة الله) تعالى (ومحبته) المصدر فيهما مضاف الى مفعوله (وانسعادة الاجسام حاصلة فى ادراك المحسوسات) بواسطة الحواس والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحيوة غيرممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى انوار عالم القدس كما فى حضرات الانبياء والاولياء عليهم السلام لايمكن ان يلتفت الى شئ ولوجزئيا من اللذات الجسمانية ومع استغراقه اى الانسان (فى استيفاء هذه اللذات) الدنيوية كأنا وانت والذى (لايمكنه ان) يرغب (ويلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر) اى كان متعذرا غيرممكن هذا الجمع (لكون الارواح البشرية ضعيفة) لاختلاطها بالكدورات الجسمانية (فى هذا العالم) اى فى الدنيا (فاذا فارقت) تلك الارواح (عن الابدان بالموت) اى بسببه (واستمدت) اى طلب المدد والعون (من عالم القدس والطهارة) عطف تفسير للقدس (قويت) جواب اذا (وكملت) اى تلك الارواح (فاذا اعيدت) هذا يدل على ان الارواح جواهر مجردة باقية بعد خراب البدن فتعود الى البدن حين البعث سواء كان البعث عبارة عن اعادة المعدوم بعينه اوعن اجتماع الاجزاء المتفرقة (الى) متعلق بأعيدت (الابدان مرة ثانية) اى بعدما خرجت عنها (كانت) اى الارواح (قوية قادرة على الجمع بين الامرين) اى السعادتين المذكورتين ولاشك (ولاشبهة فى ان هذه الحالة اى حالة الجمع (هى الغاية القصوى) والمرتبة العليا (من مراتب السعادة) وفى نسخة السعادات العظمى انتهى كلام الامام الرازى الذى قاله فى هذا المقام (قلت) قائله الشارح رحمه الله تعالى (سياق) اصله سواق من ساوق من باب المفاعلة مثل السباق بالباء من سابق فانقلبت الواو ياء لكسرة ماقبلها فصار سياقا اى سوق (هذا الكلام) من طرف الامام (مشعر بأن اثبات) المعاد (الروحانى) ليس المراد اثبات الروحانى فقط بل ان اثبات الروحانى مع اثبات الجسمانى (انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة) يظهر هذا من تنظيره وهذا كما ان الرئيس الخ والحاصل ان اثبات الروحانى بالحكمة واثبات الجسمانى بالشريعة والقول بهما جمع بين الحكمة والشريعة ومن لم يجمع لم يجمع هذا فتأمل قال الكلنبوى عقيب قول الشارح انما هو من حيث الجمع الخ اى لامن حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات الشيخ المعاد الجسمانى فى النجاة والشفاء من الكتب الحكمية انما هو من حيث ذلك الجمع لامن حيث ان المعاد الجسمانى من المسائل الحكمية فلايرد ماقيل ان التعرض بالمعاد الروحانى فى كتب الكلام مما لا وجه له كما اشار اليه بقوله فلايتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية وهو ايراد بعض

معاصر به انتهى (واثباته) اى الروحانى (ليس من المسائل الكلامية) بل من الحكمة الفلسفية (وهذا) اى الكلام منه (كان الرئيس اباعلى مع انكاره) اى مع كونه منكرا فهذا من قبيل انه نقل الكفر وليس يكفر به قوله (المعاد الجسمانى) مفعول لانكاره وذلك الانكار على مذهب الفلسفة بناء (على مابسطه فى كتاب المعاد وبالغ) اى ابوعلى (فيه) اى فى الانكار (واقام الدلائل) الباطلة (بزعمه على) متعلق بأقام (نفيه) اى المعاد الجسمانى (قال) كذلك ابوعلى (فى اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم) على بناء المجهول (ان المعاد منه ماهو) يعنى المعاد الجسمانى (مقبول من الشرع) الخ هذا الكلام منه يدل على انه معتقد بنبوة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وشريعته الحقة وانه مؤمن قال فى الفصل الخطاب الرئيس ابن سينا تاب فى آخر عمره وتصدق بما معه على الفقراء ورد المظالم وكان يحفظ القرآن ويختم فى كل ثلاثة ايام ثم مات فى يوم الجمعة من اول رمضان سنة ثمان وعشرين واربعمائة ودفن فى همدان وكانت ولادته فى سنة سبعين وثلثمائة وكان ابوه رجلا من اهل بلخ انتقل الى بخارى فى ايام نوح بن منصور وتزوج فيها فولد فيها ابوعلى له فاضبط (ولاسبيل الى اثباته) اى المعاد المقبول (الا من طريق الشريعة) الغراء (و) من طريق (تصديق خبر النبوة) العليا (وهو) اى المعاد الجسمانى (الذى للبدن عند البعث وخيراته) اى خيرات المعاد الجسمانى مثل الجنة والجمال للابرار (وشروره) مثل عذاب النيران للاشرار (معلومة) من الشرع (لايحتاج الى ان يعلم) على بناء المجهول بالدليل العقلى (و) الحال انه (قد بسطت) على بناء المعلوم (الشريعة الحقة) وفى توصيف الشريعة بالحقة مع قوله (التى اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) تصريح بكونه مصدقا للشريعة واما انكاره الحشر الجسمانى فانما هو من حيث الحكمة لكن نقل الكفر وليس كافرا (حال) بالنصب مفعول بسطت (السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه) عطف على قوله منه ماهو اى ومن المعاد (مايدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقه) اى مايدرك بالعقل (النبوة) بالرفع فاعل صدق اى لم ينكره النبوة لما عرفت انه لامانع شرعا وعقلا من اثباته لانه قد اتى الشرع به فيكون من المسائل المشتركة بين العلمين والا لوجب التكليف به وقد عرفت انه لايجب التكليف باعتقاده (وهو) اى المعاد (السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس) اى بالنظر (الى الانفس) الناطقة (وان) وصلية (كان الاوهام منا تقصر) اى تكون قاصرة (عن تصورها) اى السعادة والشقاوة بالكنه (الان) انتهى كلام ابى على الذى

(قال)

قال به فى اول كتاب المعاد فى اول كتاب النجاة (وسياق هذا الكلام) اى كلام ابى على (مشعر بأن اثباته) اى اثبات ابى على (للمعاد الجسمانى ليس من حيث الحكمة بل) هو (من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الفلسفة) قوله (فلا يتوهم) دفع لتوهم ايراد بعض معاصريه عليه حيث قال كون المعاد الجسمانى مقصدا بعلم الكلام غير مسلم بل هى من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على ماصرح به الشيخ فى الشفاء حيث قال الحشر قسمان جسمانى وقد اغنانا النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن التعرض له وروحانى ونحن نثبته ووجه دفعه ظاهر بالتأمل فى الشرح والحاصل ان القائلين بالمعادين ارادوا الجمع بين الشريعة والحكمة بضم مسئلة من الحكمة بالشريعة وبضم مسئلة من الشريعة بالحكمة فليس المعاد الروحانى من مسائل الشريعة والمعاد الجسمانى ليس من مسائل الحكمة والفلسفة على ماصرح به احمد الحيدرى بعبارته (ان اثباته) اى المعاد الجسمانى (من مسائل الحكمة بل هو) اى ابن سينا (اراد ان يجمع بين) علوم (الفلسفة و) علوم (الشريعة) التى هدانا ربنا الهادى الى الاعتقاد والعمل بما جاءت هى به يأبى ماقرره عن هذه الارادة بل الظاهر منه انه انكر الحشر الجسمانى اولا ثم تاب واقر به ويلائمه مانقله الكلنبوى وصرح به مانقلته قبل اسطر اللهم كما جعلتنا مؤمنين بالحشر الجسمانى بلطفك الصمدانى احشرنا يومئذ مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين بحرمة كتابك المبين وبحرمة حبيبك الامين وصل وسلم عليه وعلى آله فى كل وقت وحين الى يوم الدين آمين * ولما ذكر المصنف مبحث المعاد اراد ان يذكر ما يجرى فى المحشر على العباد فقال ﴿ وكذا ﴾ اى وكما ان المعاد حق ﴿ المجازات ﴾ اى الجزاء على الاعمال الحسنة والسيئة ﴿ والمحاسبة ﴾ اى محاسبة الاعمال حق قال الشارح (بظواهر) اى ذلك متحقق الوقوع وثابت الجريان بدلالة ظواهر (النصوص) القرآنية والاخبار النبوية (المتكثرة) اى الكثيرة (المشعرة بالجزاء) اى بصدق تحقق الجزاء يوم القيمة وهى اى تلك النصوص القرآنية فى حق الجزاء مثل قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون * وهل تجزون الا ما كنتم تعملون * ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره (والحساب) اى المشعرة بالحساب وهى اى النصوص فى حق الحساب مثل قوله تعالى والله سريع الحساب واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا * ومثل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا الى غير ذلك مع الاجماع على تسمية يوم القيامة بيوم الحساب فهذا الاجماع يؤيده الآيات الدالة على ثبوت

الحساب قوله (والحكمة فى الحساب) الخ دفع لشبهة منكريه بأنه عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة فى معرفة المحاسب كمية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائده لا كما وهم من ان فائدته منحصرة فى معرفة الكمية كما صرح به الخواجه كلنبوى رحمه الله بعبارته (مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد) كما وكيفا قوله (ان يظهر) خبر المبتدأ وهو قوله والحكمة فى الحساب وهو اى يظهر من باب الافعال لا من باب فتح اى ان يظهر الله (فضائل) جمع فضيلة (المتقين ومناقبهم) الشريفة (وفضايح)جمع فضيحة(العصاة) اى عصاة المؤمنين واما الكفار فلا حساب عليهم وهم فى النار اولا وابدا(ومثالبهم) اى عيوبهم وواحده مثلبة بفتح اللام(على) متعلق بقوله يظهر (اهل العرصات تتميما) اى لاجل التتميم (لمسرة الاولين) اى السابقين فى دخول الجنة (وحسرة) اى وتزييدا لحسرة (الاخيرين)اى المتأخرين عن دخول الجنة قال المصنف ﴿و﴾ كذا ﴿الصراط﴾ حق قال الشارح(للنصوص الشايعة) اى المشتهرة بحيث يعلمها كافة اهل القرآن (فى الكتاب) العظيم اعنى القرآن الكريم مثل قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم (و) فى (السنة) اى الحديث الشريف النبوى مثل قوله عليه السلام وقد قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط اوعلى الميزان اوعلى الحوض كما فى المواقف (وهو) اى الصراط (جسر ممدود على متن) اى على ظهر (جهنم) حال كونه (ادق) اوهو ادق (من الشعر واحد) اى اقطع (من السيف يجوز) اى يمر (عليه جميع الخلائق) اى الكائنين (من المؤمنين والكفار وعلى ذلك) الجواز والمرور العام (حمل) على بناء المجهول(قوله تعالى وان) نافية (منكم الا واردها) الضمير راجع الى النار وذهب بعضهم الى ان ورودها دخولها والجميع يدخلونها ولا يلزم به التعذيب لقدرته تعالى ان يحفظ من يشاء عن تأثير النار * قال) المولى على القارى فى شرح الفقه الاكبر وورد ايضا انه اى الصراط يكون على بعض اهل النار ادق من الشعر وعلى بعض مثل الوادى الواسع وفى رواية ويضرب الصراط بين ظهرانى جهنم واكون اول من يجوز من الرسل بأمته ولا يتكلم يومئذ الا الرسل وكلام الرسل يومئذ اللهم سلم سلم الخ (وانكره) اى انكر الصراط (كثير من المعتزلة) وتردد قول الجبائى نفيا واثباتا فنفاه مرة واثبته اخرى وذهب ابو هذيل وبشير ابن المعمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه (منهم) اى من المنكرين (عبد الجبار) حال كونهم (متمسكين) اى مستدلين على انكارهم(بأنه) اى الشان(لا يمكن العبور) اى المرور (على)مثل (ذلك)واذا كان

(المرور)

المرور عليه غيرممكن (فايجاده) اى خلق الصراط (عبث) لافائدة فيه وح وجب ان يحمل قوله الى صراط الجحيم على الطريق اليها (ولوامكن) المرور عليه بالفرض والتقدير (ففيه) اى فى المرور اوفى الامر بالمرور (تعذيب الانبياء والصالحين و) الحال انه (لاعذاب عليهم يوم القيامة) لقوله تعالى الاان اولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون وفائدة القيد بيوم القيامة احترازعن وقوع البلايا عليهم فى الدنيا لقوله عليه السلام اشد البلاء على الانبياء عليهم السلام الخ (ورد) ذلك الانكار من طرف اهل السنة (بأن العبور عليه ممكن) لامحال شرعى (بحسب الذات غايته انه) اى العبور (محال عادى والانبياء والاتقياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب) بفتح النون والصاد اى ومن غير مشقة (فنهم) اى من الانبياء والصالحين من يمر عليه سريعا (كالبرق الخاطف ومنهم) من يمر عليه (كالريح الهابة) من هب يهب هبوبا وكلاهما عبارة وكناية عن بيان السرعة فى المرور (الى آخر ماورد فى الحديث) قال المحشى الجامى لايخفى عليك ان المشى فى الهواء ممكن واذا امكن المشى فى الهواء فعلى الصراط اولى ❊ وايضا قال النبى عليه السلام حيث قلت عائشة رضى الله عنها فهل تذكرون اهلكم يوم القيامة فى ثلاثة مواضع فلايذكر احداحدا عند الميزان حتى يعلم تخفف ميزانه اويثقل وعند الكتاب حين يقال هاؤم اقرؤا كتابيه حتى يعلم اين يقع كتابه اوفى يمينه امفى وراء ظهره وعند الصراط اذاوضع على متن اى ظهر جهنم والحديث مذكور فى المصابيح وهودليل على الميزان والصراط والكتاب انتهى ❊ وقال بعض من الافاضل والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشى على الماء والطيران فى الهواء وغايته مخالفة العادة فكما لايستحيل الطيران فى الهواء والمشى على الماء لايستحيل المرور على الصراط ومن اعترف بماظهر على يد رسل من خوارق العادة فليس يلتفت استبعاد هذه الامور انتهى قال المصنف ❊ و ❊ كذا ❊ الميزان ❊ اصله موزان من وزن يوزن ثم قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ماقبلها وهواسم آلة كالمفتاح ❊ حق ❊ قال الشارح (وهو) اى الميزان عندنا (عبارة عما) اى عن شئ (يعرف به مقادير الاعمال) فانه تعالى قادر على ان يعرف من التفعيل لامن الثلاثى عبادتهم ومقادير اعمالهم بأى طريق شاء من الطرق فافهم وعند المعتزلة عبارة عن العدل (وليس علينا البحث) اى ان نباحث (عن كيفيته) اى عن كيفية الميزان بأن نقول انه من النحاس اومن الحديد اومن غيرهما وانه كذاوكذا من الكيفيات السائرة (بل) نحن (نؤمن به) اى نصدق بوجوده وتحقق وقوعه

وانتصابه يوم القيامة (ونفوض كيفيته الى الله تعالى) بأن نقول الله اعلم بكيفياته واما نحن فعقولنا قاصرة وعلومنا غير شاملة (وقيل) فى جواب من قال ان الاعمال كيف توزن وهى اعراض لا توزن به نفس الاعمال التى ليست بجواهر بل (توزن به صحائف الاعمال) ودفاترها التى كتبها الكرام الكاتبون * وقيل يوزن العبد مع عمله لما روى ان ابن مسعود رضى الله عنه صعد شجرة وكان اى ابن مسعود رضى الله عنه صغير الساقين فتبسم اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اتعجبون من دقة ساقيه فانهما اثقل فى الميزان من السموات والارض فثبت ان العبد يوزن مع عمله كذا فى التبصرة (وقيل يجعل الحسنات) اى الاعمال الحسنة (اجساما نورانية ويجعل السيئات) اى الاعمال السيئة (اجساما ظلمانية) فتوزن تلك الاجسام فى الميزان * قال قره كمال اى يجعل الله تعالى فى مقابلة الحسنات اجساما نورانية و فى مقابلة السيئات اجساما ظلمانية وليس المراد الحسنات تنقلب اجساما نورانية و السيئات تنقلب اجساما ظلمانية اذلا يجوز انقلاب العرض بالجوهر انتهى (وعلى هذا) اى على القولين المذكورين (تندفع شبهة المعتزلة وهى) اى شبهة المعتزلة (ان الاعمال اعراض وقد عدمت) اى كانت معدومة بعد صدورها عن العامل (فلا يمكن اعادتها) اى الاعمال التى هى اعراض(وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه) اى الوزن (مقاديرها) اى الاعمال التى هى اعراض (معلومة له تعالى فوزنها عبث)لا طائل تحته لانه حينئذ من قبيل تحصيل الحاصل (ووجه الاندفاع) اى الجواب عن الاولين(ظاهر) اذلا نسلم امكان اعادة الاعراض المعدومة بل تجعل اجساما نورانية اوظلمانية وحينئذ يمكن وزنها ايضا ولو سلم فيجوز ان يوزن صحائفها وايضا انما لا يوزن لو كان الميزان ماهو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال مطلقا واما كونه عبثا فقد اندفع بمثل مامر فى الحساب كما قال الشارح(والحكمة) هذا جواب عن الثالث(فى الوزن مثل الحكمة فى الحساب) وهى ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضايح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميما لمسرة الاولين وحسرة الاخرين* قال الشيخ الامام المفسر ايمان العبد لا يوزن لانه ليس له ضد توضع فى كفته الاخرى لان ضده الكفر والانسان الواحد لا يكون فيه الايمان و الكفر فان قيل قراءة الكتب اسبق ام الميزان (قلنا) ليس فيه نص لكن استنبط العلماء على طريق الاستدلال ان قراءة الكتب اسبق يدل عليه قوله

(تعالى)

تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وهذا يدل على انه لايبقى عمل بعد
الميزان فان قيل اين الحساب واين الميزان قلنا الحساب والميزان على الصراط
فيوزن حسنات كل احد وسيئاته فمن ثقلت موازينه يمضى الى الجنة ومن كان من
اهل الشقاوة يسقط فى النار كالمطر انتهى قال عصام الدين وفى بعض الحواشى
ان المشهور ان الميزان قبل الصراط انتهى (على انه) اى الشان (ليس يجب علينا
بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض ولا يجب عليه شئ) قال
فى شرح المواقف هذا ليس بشئ اذ لاينكر احد ان فعله تعالى لايخلو عن فائدة وحكمة
فعلى تقدير انتفاء الغرض لابد من الفائدة انتهى والحاصل معنى ان افعاله تعالى ليست
معللة بالاغراض ليس انها خالية عن الفوائد والحكم لان ربنا حكيم والميزان عند بعض
السلف واحد اى ميزان واحد وليس بمتعدد وتوزن اعمال الكل به له اى للميزان
الواحد كفتان ولسان وساقان كما هو كذلك فى موازين الدنيا (وروى فى الحديث)
هذا جواب سؤال مقدر هكذا فكيف لايكون متعددا وفى القرآن ذكر مجموعا
فأجاب بقوله وروى فى الحديث (وذكره بلفظ الجمع فى قوله تعالى ونضع الموازين
للاستعظام) وهو اى الاستعظام بمعنى التعظيم واظهار عظمة الشئ كقولك انتم فى مقام
انت ولكم فى مقامك وما اشار اليه العلامة التفتازانى فى شرح التلخيص من ان الواحد
المعظم انما يستعمل فى كلام البلغاء فى التكلم كقوله تعالى انا اعطينا فى مقام انا اعطيت
وفى الخطاب كقولك فأتونى صباحا فى مقام فأتنى صباحا لافى الغيبة محل نظر وقد حمل
المفسرون عليه كثيرا من مواضع القرآن (وقيل لكل مكلف ميزان) مخصوص قال
القاضى فى تفسير والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه اى حسناته فهو جمع موزون
اوميزان وجمعه باعتبار اختلاف الموزونات وتعدد الوزن انتهى لكن كونه جمع
الموزون يأباه نضع هنا فللجمع نكتتان ونكتته بهما ابن الشيخ هنا فارجع الى حاشيته قال
المصنف ﴿ وخلق ﴾ مبنى للمفعول ﴿ الجنة والنار ﴾ ولذلك اى لكون خلق
مبنيا للمفعول والجنة والنار نائبان عن فاعله فسر الشارح بقوله (اى هما) اى الجنة
والنار (مخلوقتان) وموجودتان (الآن) اى فى هذا الزمان لان الماضى للاستمرار
ذهب اصحابنا وابو على الجبائى وبشر بن المعمر وابو الحسين البصرى الى انهما مخلوقتان
وانكرها اكثر المعتزلة كعباد الضميرى وضرار بن عمرو وابى هاشم وعبد الجبار وقالوا
انهما يخلقان يوم الجزاء وانما قالوا هكذا لعلة سيذكرها الشارح حكاية عنهم (لقوله
تعالى اعدت للمتقين) هذا فى حق الجنة ولقوله تعالى (واتقوا النار التى اعدت للكافرين)

وهذا فى حق جهنم ذكر الاعداد فى الآيتين المذكورتين بلفظ الماضى وهو صريح فى وجودها الان ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها اشياء كثيرة مما يدل على وجودها دلالة ظاهرة وللحديث القدسى اعددت لعبادى الصالحين مالاعين رأت ولااذن سمعت ولاخطر على قلب بشر ولحديث الاسراء ادخلت الجنة واريت النار وهذه الصيغة موضوعة للمضى الحقيقى فلاوجه للعدول عنها الى المجاز الابصريح آية او بصحيح دلالة كذا فى شرح الفقه الاكبر لعلى القارى (ولقصة آدم وحواء) وهى مشهورة (و) لكن (لم يرد) من الورود لامن الرد (نص صريح) قرآنى (فى تعيين مكانهما) اى الجنة والنار قال فى شرح المقاصد والحق فى ذلك تفويضه الى العليم الخبير (والاكثرون) من العلماء متفقون (على ان الجنة) كائنة (فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله) اى ولقوله (صلى الله تعالى عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين) لكن هذا يخالف لقوله ولم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما وكذلك لم يذكر بقوله وان النار الخ دليلا فلو ذكره لكان اولى لان ذلك اى وان النار ليس من تتمة الحديث بل هو من عند الشارح فافهم (وقال المعتزلة) اى اكثرهم انهما اى الجنة والنار (ليستا مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الجزاء) واستدل عليه عباد الضميرى منهم بدليل عقلى فقال (لانهما لوكانتا موجودتين) الان (فاما) ان تكونا موجودتين (فى عالم الافلاك او فى عالم العناصر) وهم اى المعتزلة فى الافلاك والعناصر بما قالت الفلاسفة اى اتصال الكل بحيث لافرجة بين الافلاك ولا بين العناصر ولا بين الافلاك والعناصر فلذا قالوا بامتناع المعراج فافهم (اوفى عالم آخر والكل باطل) اى كونهما فى كل من عالم الافلاك او العناصر او عالم آخر باطل بلا استثناء (اما اولان) اى بطلان كونهما فى عالم الافلاك او فى عالم العناصر (فلانه) يستلزم تداخل الاجسام ولانه (ورد فى التنزيل) اى فى القرآن العظيم (ان عرض الجنة) هذا اشارة الى دليل هاشم من المعتزلة وهو دليل عقلى (كعرض السموات والارض فكيف يوجد الجنة والنار معا فيهما) اى فى السموات والارض هذا نظرا الى كون الجنة فى العلى والنار تحت الثرى * قال ابن الشيخ فى قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض روى ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال انك تدعو الى جنة عرضها كعرض السموات والارض اعدت للمتقين فأين النار فقال عليه السلام سبحان الله فاين الليل اذا جاء النهار انتهى ومثله فى معالم التنزيل لكن السائل فيه اى فى المعالم اليهود والمسؤل عنه المجيب عمر

(رضى)

رضى الله عنه فقالوا اى اليهود انه لمثلها فى التوراة * قال) فى المعالم معناه اى معنى الحديث حيث يشاء الله تعالى * وقال ابن الشيخ المعنى ان الجنة فى جهة العلو والنار فى جهة السفل انتهى * وقال البيضاوى وفى هذه الاية دليل على ان الجنة خارجة عن هذا العالم (واما الثالث) اى بطلان كونهما فى عالم آخر (فلانه يستلزم الخلاء بينهما) اى بين عالم الافلاك وبين عالم آخر واللازم ممتنع عند المعتزلة كما عند الفلاسفة وجه الاستلزام ما اشار اليه المصنف من كون الفلك بسيطا كريا فلو وجد عالم آخر لكان مشتملا على العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك بسيطة كرية ايضا فسواء تماسا او كان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا تماس بين الكرتين الا بنقطة واحدة كما صرح به الكانبوى بعبارته (والجواب) باختيار الشق الثالث بمجرد الجواز ولذا قال الشارح (منع امتناع الخلاء بينهما) لان ذلك الامتناع مذهب الفلاسفة اذ البساطة والكرية وامثالهما من الفلسفيات ممنوعة عندنا (وعلى تقدير التسليم) اى تسليم امتناع الخلاء (يمكن ان يكون الفرجة) وفى نسخة الفرج بضم الفاء وفتح الراء وهو جمع الفرجة وهى عبارة عن الفراغ وعدم الاتصال بين شيئين (مملوة) خبر يكون (بجسم آخر قلت) الخ اشارة الى رد ما استدل به المعتزلة على نفى كون الجنة مخلوقة (اذا كانت الجنة فوق السموات السبع) كما يدل عليه قوله تعالى الذى مر آنفا (وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث) اى سقف الجنة عرش الرحمان (يكون عرضها) اى الجنة (كعرض السموات والارض من غير اشكال) وقالوا ايضا فى اثبات ما هو مقتضى زعمهم لانهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامها وللنصوص الشاهدة ببقاء اكل الجنة وظلها والجواب تخصيصهما من عموم آية الهلاك جمعا بين الادلة اى الآية المذكورة وما يدل على وجودهما الآية فى الجنة ما سبق من قوله تعالى اعدت للمتقين وفى النار اعدت للكافرين (وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم) الفاسد الذى هو ان الجنة والنار ليستا بمخلوقتين فى الحال بل تخلقان يوم القيمة (بأن افعال الله تعالى لا يخلو عن حكم) بكسر الحاء وفتح الكاف (ومصالح) جمع مصلحة بلا انصراف لان رعاية الحكمة فى خلقه تعالى واجبة على زعمهم (والحكمة) والمصلحة (فى خلق الجنة والنار) هى (المجازاة) خبر المبتدأ اعنى قوله والحكمة (بالثواب) نظرا الى الجنة (والعقاب) نظرا الى النار (وذلك) اى المجازاة (غير واقع) لا فى الماضى ولا فى الحال (قبل القيمة) التى هى تقع فى الاستقبال (اجماعا من) طرف المسلمين واذا كان الامر كذلك (فلا

فائدة) ولاحكمة ولامصلحة فى خلقهما (الآن) قبل قيام القيمة (فيكون) خلقهما الآن (ممتنعا) لخلوه عن الحكمة (والجواب انه لايجب عليه) سبحانه وتعالى (رعاية المصلحة والحكمة عندنا) وان كان فعله مشتملا على المصلحة والحكمة فى نفس الامر اذ انه يراعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر تفضلا لاوجوبا * قال بعض الافاضل اقول عدم الوجوب لاينفع ههنا لانه قد مر انه تعالى راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون فى افعاله تعالى حكمة ومصلحة بالفعل غايته ان لايكون شئ منها موجبا لله تعالى بالفعل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى فالحق فى الجواب ان يمنع عدم الحكمة والمصلحة فان عدم العلم بالشئ لايدل على عدم وجوده انتهى (ولئن سلمنا) ارخاء للعنان لان لهم ان يقولوا امرادنا بالقضية القائلة بأن افعال الله تعالى لاتخلو الخ دائمة مطلقة وبالامتناع فى قولهم فيكون ممتنعا الامتناع العادى تأمل (فلانسلم انحصار الفائدة) اى كون الفائدة المترتبة على الجنة والنار منحصرة فى المجازاة بالثواب والعقاب (وان سلم) وفى نسخة ولئن سلم ذلك فلانسلم (انه) اى المجازاة فان قلت لم لم يقل انها قلت اما بأن يريد الجزاء فى ضمن المجازاة اذ هى بمعنى ايقاع الجزاء او بأنه مصدر فتأنيثه وتذكيره مساو تأمل (غير واقع قبل قيام (القيمة) قال بعض الافاضل نعم يبقى اشكال فى عدم رعاية المجازاة قبل خلق آدم وموته مع ان الجنة والنار مخلوقان قبله فالحق عدم حصر الحكمة فى المجازاة ومنع الحصر انتهى (اذ قد ورد فى الحديث انه) اى الشان (يفتح) على بناء المجهول (للمؤمنين) وفى نسخة للمؤمن (فى قبره باب الى الجنة وللكافرين باب الى النار وان المؤمن يصل اليه رايحة من روح الجنة) والروح بفتح الراء الطيب والنزاهة (والكافر يصل اليه المكروه من النار) قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الآية وفى الحديث ان كل احد ينظر الى مقعده فى الجنة وان كان من اهلها وينظر الى مقعده من النار ان كان من اهلها قال المصنف ﴿ ويخلد ﴾ على بناء المجهول اى يبقى دائما ابد الابدين ﴿ اهل الجنة فى الجنة ﴾ ولايخرج منها اصلا وقطعا ﴿ واما الكافر ﴾ اعلم ان الكافر اسم لمن لاايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان ظهر كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين واكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك فى الوهيته تعالى وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابى كاليهود والنصارى وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهرى وان كان لايثبت البارى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبى عليه السلام واظهار شعائر

(الاسلام)

الاسلام متفقا مع اهل الكفر خص باسم الزنديق على مافصل به فى شرح المفصل
﴿ فيخلد فى النار ﴾ فان قلت لم قال فى بيان خلود اهل الجنة كما سمعت وفى بيان خلود
اهل النار كما ترى قلت ان خلود اهل الخلد لا اختلاف فيه واما خلود اهل النار فقد
يختلف فيه بعض من ذهب الى ماأراه رأيه فلذلك قال المصنف ﴿ بما ترى ﴾ تأكيدا
فى التنبيه على الخلود وعدم الانتهاء فى النار فى حق الكفار ولكنى رأيت فى بعض
نسخ المتن ويخلد الكافر فى النار فتأمل قال الشارح (مطلقا) اى سواء بالغوا
فى الاجتهاد والنظر فى معجزات الانبياء ولم يهتدوا اليه اوعلموا نبوتهم وعاندوا
وانكروا اوتكاسلوا • قال الاصفهانى واعلم ان المبالغ فى الاجتهاد ان يصير اهلا
واصلا اويبقى ناظرا فكلاهما ناجيان ومحال ان يؤدى الاجتهاد الى الكفر والكافر
اما مقلد للكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران فى الاجتهاد ولذلك حكموا
بوقوعهم فى العذاب انتهى (قال الجاحظ وعبدالله العنبرى) وفى نسخة المغربى
(ان دوام العذاب انما هو فى حق الكافر المعاند) لعل المراد بالمعاند من لم يبالغ
فى الاجتهاد (دون المبالغ فى الاجتهاد) اى فى الاجتهاد والنظر فى معجزات الانبياء
عليهم السلام ولم يهتدوا الى الحق (الساعى بقدر وسعه) وطاقته البشرية (ولم يهتد
اليه) اى الى المطلوب (اذ) اى لانه (لا تقصير منه) والحال انه (لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وفى المنقذ) من الضلال اسم كتاب (للامام حجة الاسلام كلام يقرب
منه) اى مما قال الجاحظ والعنبرى (بعض القرب) اى ليس باقرب منه بل فيه
نوع قرب منه ومما يقرب منه ايضا ما قاله شمس الدين الاصفهانى فى شرحه على
طوالع البيضاوى كما سمعته منى ذلك آنفا قبل اسطر وقال الجاحظ والعنبرى انه
معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج ويؤيده ان امية بن صفوان
دخل المدينة باذنه صلى الله تعالى عليه وسلم ليسمع القرآن والحديث ويعلم احكام الدين
بشرط انه ان اختار دين الاسلام اسلم والا رجع الى وطنه بلا لحوق اذية له من المسلمين
كما فى شرح ابن ملك وزين العرب على المصابيح قبل الشفعة وجه التأييد انه عليه السلام
لم يلجئ على قبول الاسلام بل ساعد شرطه (والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب)
والنصوص تحمل على ظواهرها مالم يصرف عنها دليل قطعى كما فى الايات التى تشعر
ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك والعدول عنها اى عن ظواهرها اى الى معان
يدعيها اهل الباطن الحاد كذا فى شرح العقايد (والسنة والاجماع المنعقد) صفة
الاجماع (قبل ظهور المخالفين) مثل الجاحظ والعنبرى (على ان الكفار) سواء

كانوا معاندين اومبالغين (كلهم مخلدون فى النار)ويستدلون(على ان المؤمنين كلهم مخلدون فى الجنة بعد ان يعذب عصاتهم) فى النار (بقدر المعصية) اى معصيتهم (اويعفى عنهم) بلاواسطة اوبواسطة الشفاعة كذا فى متن المواقف • وقال ابن الحاجب الاجماع على ان النار فى الملة الاسلام فمخطئ آثم كافرا جتهد اولم يجتهد • وقال الجاحظ لااثم على المجتهد بخلاف المعاندوزاد العنبرى كل مجتهد فى العقليات مصيب•لنا اجماع المسلمين على انهم من اهل النار ولو كانواغير آثمين لماساغ ذلك واستدل بالظواهر قاله فى الاجتهاد من مختصر المنتهى وقال المصنف فى شرحه عليه ذكر الاجماع على ان من كان نافيا الملة الاسلام كلها او بعضها فهو مخطئ آثم كافر سواء اجتهد اولم يجتهد خلافا للجاحظ فانه قال لا آثم على المجتهد مع انه مجتهد ويجرى عليه فى الدنيا احكام الكفار بخلاف المعاندفانه اثم واليه ذهب العنبرى وزادان كل مجتهد فى العقليات مصيب انتهى وهناك تفصيل • وقال شمس الدين المار ذكره قوله تعالى وماجعل عليكم فى الدين من حرج خطاب لاهل الدين لاللخارجين من الدين اوالذين لم يدخلوا فى الدين انتهى (واما الاطفال) جمع طفل وهو صغير كل شئ مطلقا لكن غلب استعماله فى صغير الانسان اعنى مولوده جديدا (فالجمهور على ان اطفال المشركين فى النار) الخ قال السيوطى فى كتاب التوشيح اختلف العلماء فى اطفال المشركين قديما وحديثا على ثمانية اقوال•احدها انهم فى الجنة • والثانى انهم خدام اهل الجنة • والثالث انهم فى برزخ بين الجنة والنار•والرابع انهم فى مشية الله•والخامس انهم يمتحنون فى الآخرة •والسادس انهم يصيرون ترابا•والسابع انهم فى النار تبعا لابائهم • والثامن التوقف انتهى • وقال فى مجمع الانهر قيل ان كانوا قالوا بلى يوم اخذ العهد عن اعتقاد ففى الجنة والا ففى النار وصورة الامتحان الذى هو القول الخامس انهم يرفع الله لهم نارا فمن دخلها كانت عليهم بردا وسلاما ومن ابى عذبه قاله القسطلانى فى شرح البخارى (وقال) فى مشكاة الانوار (قال) محمد الغزالى يحشر اصحاب الفترات والاطفال الصغار والمجانين فى صعيد واحد بمعزل عن الناس يبعث فيهم نبى من افضلهم ويمثل ناريأتى بها هذا النبى المبعوث فى ذلك اليوم فيقول انارسول الله اليكم فيقع عن بعضهم التصديق وعن بعضهم التكذيب ويقال لهم اقتحموا هذه النار بأنفسكم فمن اطاعنى نجاودخل الجنة ومن عصانى هلك وكان من اهل النار فمن امتثل امره سعدونال ثواب العمل ووجد النار بردا وسلاما ومن عصاه استحق العقوبة ليقوم العدل فى عباده انتهى كلامه هذا اى كلام الشارح فى اطفال المشركين خاصة كما ترى•واما اطفال المسلمين

(فقال)

فقال فى تذكرة القرطبى قال ابو عمرو والجمهور من العلماء على انهم فى الجنة انتهى (لما روى)
هذا دليل الجمهور فى حق اطفال المشركين بسند فيه ضعف (ان خديجة سألت النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم عن اطفالها) وفى نسخة لهم (الذين ماتوا فى زمن الجاهلية
فقال عليه السلام هم فى النار وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير
بلوغه ففى الجنة) يعنى ان من احاط علم الله على انه لو بقى فى الدنيا الى ان يبلغ لامن واطاع
فهو يدخل الجنة (ومن علم منه الكفر والعصيان ففى النار) هذا عام فى الفريقين حيث
قال منه ولم يقل منهم حتى يحمل عدد الضمير الى اطفال المشركين * وقال القرطبى
فى تذكرته قال الحليمى فى كتاب منهاج الدين وقد توقف فى ولدان المسلمين من توقف
فى ولدان المشركين وقال واذا كان كل واحد منهم يعامل بما علم الله تعالى
منهم انه فاعله لو يلغه فكذلك ولدان المسلمين انتهى ويحمل تارة عليه حديث الله اعلم
بما كانوا به عاملين فى حق الاطفال مطلقا واعلم ان ابا المعين النسفى قال فى بحر الكلام قال
اهل السنة والجماعة اطفال المشركين خدام اهل الجنة وقالت المعتزلة حكمهم كحكم
آبائهم يخلدون فى النار انتهى (وقال النووى) هو شيخ عظيم الشان من الشافعية بمنزلة
ابى يوسف من الحنفية قيل له يد طولى فى الفقه والحديث حتى قيل رأى الشافعى فى المنام
يحمد الله على جعله فى مذهبه ويفتخر به (فى شرح صحيح المسلم ان اطفال المشركين من اهل
الجنة) لان تعذيب من لا جرم له ظلم كما فى شرح المواقف (وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون
بل هم خدم اهل الجنة) فان قلت بين هذا وبين ما نقلته قبل اسطر تخالف كلى قلت
اما سهو احدهما او مبنى على اختلاف الرواية لا الدراية لان مثل هذا لا يقال من جهة
الرأى وهنا تفاصيل فى تذكرة القرطبى فارجع اليها وانما قالت المعتزلة بما قالوا آنفا على
ما ذكره الشارح (لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى) قال القاضى فى تفسيره
ولا تزر اى لا تحمل وازرة اى نفس حاملة وزر اخرى انما تحمل وزرها انتهى
(ولا تجزون الا بما كنتم تعلمون) فلا يعذب الولد لكفر الاب (قلت هذا الدليل)
اى قوله تعالى ولا تزر الخ (لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة) بل يدل على انهم
لا يعذبون فقط (فلا بد لهم) اى للمعتزلة من دليل آخر يدل على انهم خدام اهل الجنة
قال المصنف ﴿ ولا يخلد المسلم صاحب ﴾ الذنوب ﴿ الكبيرة فى النار ﴾ قال الشارح
(وان) وصلية (مات) صاحب الكبيرة (بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج) فانهما
جعلا الاعمال جزأ من الايمان المنجى عن العذاب المخلد لكن المعتزلة اثبتوا واسطة بين
المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم التصديق القلبى فصاحب

الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم شئ من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر عندهم كما صرح به الكلنبوى بعبارته قال المصنف ﴿ بل يخرج ﴾ على بناء المجهول مع جوازه على بناء المعلوم لكن الاول اولى اى يعفى عن صاحب الكبيرة ويخرج من النار ﴿ آخرا) اى بعدما عذب على قدر عصيانه ﴿ الى ﴾ متعلق بيخرج ﴿ الجنة ﴾ قال الشارح ذلك الاخراج يكون (تفضلا) من الله تعالى (لاوجوبا عليه والدليل) الدال (على عدم خلوده) اى صاحب الكبيرة (قوله تعالى) خبر المبتدأ اعنى قوله والدليل (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) اى يرى ثوابه واجره (و) الحال ان (الايمان خير ورؤيته) اى الخير (لايكون) البتة (قبل دخول النار اجماعا) لان الدخول الى الجنة ثم الخروج منها لاجل ان يعذب فى النار على قدر المعصية ثم الخروج منها ليعود الى الجنة مخالف (فيكون) ذلك (بعد خروجه) من النار قبل دخوله فى الجنة (فلا يكون)حينئذ (مخلدا فيها) اى فى النار (ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة) فأورد ههنا سوءال بأن يقال فماذا تقول فى الايات الناطقة المصرحة بالخلود فأجاب بقوله (والايات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة) فى النار مثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها (محمولة على المكث الطويل جمعا) اى لاجل الجمع (بين الآيات فان الخلود حقيقة يستعمل فى المكث الطويل) حال كونه اووهو (اعم من ان يكون معه) اى مع ذلك المكث الطويل (الدوام اولا) يكون معه الدوام (وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا) لعدم العمل فان العمل جزء من الايمان عندهم (ولا كافرا) لوجود التصديق القلبى (وقالت الخوارج) صاحب الكبيرة (ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة اوكبيرة فهو كافر واختلف العلماء فى تعريف) الذنوب (الكبيرة) الخ اقول عدا بن نجيم فى اواخر رسالته للكبائر والصغائر ثلاثة عشر تعريفا واعترض على كل منها وفى خاطرى انه قال بعضهم انهما اى الكبائر والصغائر من المتشابهات ثم اقول ان نتيجة تفتيشي ان ما كان ممنوعا بدليل قطعى فهو كبيرة كما انه حرام عند ائمتنا الثلاثة وان كان ممنوعا بدليل ظنى فهو صغيرة كما انه حرام عند الشيخين ومكروه تحريما قريبا من الحرام عند محمد رحمه الله لكن يرد عليها ان بعض الحرام ليس بكبيرة لم يحضر لى الآن له مثال (فقيل) ان الكبيرة هى (ماقرن به حد) اى شرعى (و) لكن (هو) اى التعريف (قاصر) اى غير جامع وشامل على اكثر المعاصى التى نص الشارع على كونها كبيرة وليس فيها حد كا كل

(الربوا)

الربوا فان ماقرن به حد القتل وشرب الخمر والسرقة وقطع الطريق والقذف والزنا والحال ان اكل المال اليتيم وسائر الكبائر ليست كذلك لكن القصور انما يلزم اذا اعترف القائل المذكور بكون ماعداها من الكبائر فى شرح المشكوه للشيخ الدهلوى قد ذكرت فى الاحاديث ذنوب بأعيانها ثلاثا او اربعة اوسبعا اوتسعا او اكثر فقيل هى الكبائر ومادونها صغائر والمختار انه ليس المراد بها الحصر وقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الكبائر الى سبع مائة اقرب منها الى سبع بل النبى عليه السلام اخبر منها فى كل مجلس مايوحى اليه كما صرح به فاضل السيلكوتى (وقيل ماقرن به حد اولعن) فيه انه يلزم ان يكون التحليل وركوب المرأة على الدابة من الكبائر لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له وقوله عليه السلام لعن الله الفروج على السروج والحال انهما ليسا منها بخلاف قوله عليه السلام لعن الله الراشى والمرتشى وفى نسخة اوتعذير كاللواطة ففيها تعذير ولا حدود وفيه ان التعذير متعلق بالصغائر ايضا كما ذكر فى كتب الفقه (او) ماقرن به (وعيد بنص) اى تصريح (كتاب) اى القرآن (اوسنة) اى حديث رسول الله عليه السلام (اوعلم) على بناء المجهول (ان مفسدته كمفسدة ماقرن به احد الثلاثة) كشتم الرجل والدى رجل آخر قال النبى صلى الله عليه وسلم من الكبائر شتم الرجل والديه قالوا يارسول الله وهل يشتم والديه قال يسب رجل فيسب اباه ويسب امه فيسب امه (اواكثر منه) كقطع الطريق مع أخذ المال بالنسبة الى السرقة ولذا كان حده اشد وكايذاء الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم نعوذ بالله منه فانه فوق ايذاء الوالدين (اواشعر) ذلك (بتهاون المرتكب فى الدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كالوقتل رجل رجلا) آخر حال كونه (يعتقدانه) اى الرجل المقتول (معصوم الدم) والقتل على اعتقاد انه معصوم الدم تهاون فى الدين والتهاون والاستحقار فيه اى فى الدين كفر بخلاف القتل على انه مستحق الدم (فظهر) اى ظهر بعد القتل (انه) اى المقتول (يستحق دمه) فان القتل بغير تحقيق دال على عدم المبالات وهو اشعار بالتهاون (اووطئ) رجل (زوجته) التى هى الآن فى تحت نكاحه (وهو) اى والحال انه (يظنها اجنبية) لازوجته والوطئ على ظنها اجنبية يشعر التهاون فى الدين والتهاون والاستحقار فيه يكون كفرا كما سبق آنفا (قال الروياني من اصحاب الشافعى رحمه الله الكبائر) مبتدأ خبره قوله (هذه الامور قتل النفس بغير الحق) اى قتله ظلما (والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا) اى اخذ مال الغير عن يده اوعن يد من وضع ذلك المال عنده امانة (والقذف) على

المحصنة (وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر) لايراثه السكر لشاربه مثل الخمر
(وشرط) على بناء المجهول (فى الغصب) اى فى اخذ مال الغير غصبا (ان يبلغ)
المال المغصوب (دينار اوضم) على بناء المجهول (اليها) اى الى الامور السابقة (شهادة
الزور) مطلقا سواء كانت على احد أوله (واكل الربوا والافطار فى نهار رمضان
بلاعذر) حتى كون قتله مشروعا مسطور فى كتب الفقه (واليمين الفاجرة) اى
اليمين الغموس وهى ان يحلف على عدم الواقعة مع علمه على تحقق الواقعة (وقطع الرحم)
اى قطع الاحسان الى ذوى القربى اوقطع الزيارة اليهم (وعقوق الوالدين المسلمين)
اى العصيان لهم اوالاذى عليهم (والفرار يوم الزحف) اى الحرب (واكل مال
اليتيم والخيانة فى الكيل والوزن)بأن يكيل اويزن لنفسه بالزيادة وعلى غيره بالنقصان
(وتقديم الصلوة) الموقوتة (على وقتها) المعين(وتأخيرها) اى الصلوة (عن وقتها
بلاعذر وضرب المسلم) مطلقا اى سواء كان فى وجهه اوفى محل الساتر من بدنه(بغير
الحق والكذب على النبى عليه السلام)قولا اوفعلاً عمدا وقصدا لاجهلا وسهوا وخطأ
(وسب الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والسب هنا عبارة عن تفوه مالايليق
بشانهم يعنى ليس بخاص بالنون والياء والكاف فى العربية والسين والكاف فى التركية
مثلا (وكتمان الشهادة بلاعذر واخذ الرشوة والقيادة) بكسر القاف وهى مايعبر
عنه بپزه ونكلك (بين النساء والرجال والسعاية)بكسر السين وهى مايعبر عنه بغمازلك
(عند السلطان ومنع الزكوة) اى عدم اداءها (وترك الامر بالمعروف والنهى
عن المنكر مع القدرة) على الامر والنهى (ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان
بالنار) فعلم منه ان القاء القملة فى النار من هذا القبيل اقول ان هذا بشرط ان يلقى حيا
لاميتا فان فى كتب الفقه ان حيوانا اذازنى فيه يذبح ثم يحرق بالنار (وامتناع المرأة
من زوجها بلاسبب) اى فرارها عن الجماع مع زوجها الحلال بلاسبب من الاسباب
كالحيض والنفاس والصوم مثلا (واليأس من رحمة الله) لقوله تعالى ولاييأس
من روح الله الاالقوم الكافرون (والامن من مكر الله) اى من عذابه وعقابه لقوله
تعالى فلايأمن من مكر الله الاالقوم الكافرون (واهانة اهل العلم) والاهانة للعالم
انما تكون لعلمه والاهانة للعلم اهانة للشريعة والاهانة لها اهانة لصاحبها والاهانة
لصاحبها كفر عظيم (وحملة القرآن والظهار) بكسر الظاء تشبيه امرأته بمحرمه
(واكل لحم الخنزير وفى وجه) غير الوجه الاول (تأخير صلوة واحدة) وحدة
صنفية (الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما ترد الشهادة به) بذلك التأخير

(لواعتادبه) اى لوجعله عادة بأن يؤخر دائما قال المصنف ﴿ والعفو ﴾ اى ان يعفو الله بفضله ﴿ عن ﴾ كافة ﴿ الصغائر ﴾ اى الذنوب الصغيرة ﴿ و ﴾ عن ﴿ الكبائر بلاتوبة ﴾ اى من غير ان يتوب عنها المذنبون وهى اى التوبة فى اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اى يرجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفى الشرع الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم ان لايعود اليها اذا قدر عليها قال الشارح (والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه) اى على المجرم بأن لايفشى عيوبه عند الخلق (بعدم المؤاخذة) اى المعاقبة وذلك فى يوم القيمة قول المصنف ﴿ جائز ﴾ خبر ومبتداؤه قوله والعفو وانما قال جائز لانه لايجب على الله شىء او بمعنى يحتمل ان يعفوها الله او لايعفو فان ذلك فى مشيته قال الشارح مستدلا على الجواز بالاية (لقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) قال فى شرح المواقف فان ماعدا الشرك داخل فيه ولايمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور لها فيلزم تساوى مانفى عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لايليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى وذلك مثل ماقال الشارح (وليس المراد بعد التوبة) كما وهم المعتزلة فانهم قالوا بالعفو عن الصغائر بلاتوبة وعن الكبائر بعد التوبة (لان الكفر بعد التوبة ايضا) اى مثل الكبائر (كذلك) اى معفو (فيلزم) حينئذ (تساوى مانفى الله تعالى عنه الغفران) يعنى تساوى الشرك فى جواز المغفرة بعد التوبة (واى مع ما اثبت له) الغفران يعنى الذنوب السائرة هذا خلف (قال) المصنف ﴿ والشفاعة ﴾ وهى طلب العفو والفضل للغير من الغير مطلقا وفى الشريعة طلب العفو والمغفرة من الله العفو الغفور للمذنبين عامة أو لمذنب خاصة ولكن الشفاعة اما العفو السيئات فى حق العاصى اولرفع الدرجات فى حق المطيع ولذلك قال الشارح (لدفع العذاب ورفع الدرجات) فيكون الالف واللام فى قوله والشفاعة للجنس قول المصنف ﴿ حق ﴾ خبر مبتدأه قوله الشفاعة وهذه المرتبة اى الشفاعة لدفع العذاب عمن استحق له ولرفع الدرجات لمن هو اهل له كائن ﴿ لمن اذن له الرحمن ﴾ ان يشفع عنده تعالى فأراد الشارح بيان من اذن له فقال (من الانبياء) والمرسلين (والمؤمنين) فكلمة من فى قوله لمن اذن له الرحمن عبارة عن الشافع لا المشفوع لان الانبياء كلهم شافعون وليس منهم احد مشفوعا له فافهم قال اسماعيل حقى قدس سره فى قوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ❊ اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو اول من يفتح باب الشفاعة فى الخلق ثم الانبياء ثم الاولياء ثم المؤمنون وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين فان الرحمن

ماشفع عند المنتقم فى اهل البلاء الابعد شفاعة الشافعين الذين لم يظهر شفاعتهم الابعد شفاعة خاتم الرسل اياهم ليشفعوا ومعنى شفاعة الله سبحانه وتعالى هو انه اذا لم يبق فى النار مؤمن شرعى اصلا يخرج الله تعالى قوما ماعلموا التوحيد بالادلة العقلية ولم يشركوا بالله شيئا ولا آمنوا ايمانا شرعيا ولم يعملوا خيرا قط من حيث ما اتبعوا فيه نبيا من الانبياء فلم يكن عندهم ذرة من الايمان فيخرجهم ارحم الراحمين هذا فانه من الغرائب افاده لى شيخى العلامة افادة كشفية وصادفته ايضا فى تفسير الفاتحة للمولى الفنارى اللهم اغفر وارحم وانت ارحم الراحمين انتهى (بعضهم) بالجر بدل من المؤمنين والضمير المجرور راجع الى المؤمنين لا الى الانبياء (لبعض) بالتنوين اى لبعض آخر منهم لقوله تعالى فى أواخر سورة طه (يومئذ لاتنفع الشفاعة) احدا كما فى تفسير جلالين (الا من اذن له الرحمن) ان يشفع له كما فى التفسير المذكور (ورضى له قولا) بأن يقول لا اله الا الله كما فى التفسير المذكور (وقوله تعالى) عطف على لقوله تعالى (من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه) هذا عند اهل السنة والجماعة (وعند المعتزلة كما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة) عندهم (لم يجز الشفاعة) ايضا فى حق مرتكب الكبيرة (واما الصغائر فعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم) لايكون الا (لرفع الدرجات) ظاهره اجتنب الكبيرة اولم يجتنب لكن التفتازانى قال فى شرح العقايد وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لايجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لايقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وظاهر كلام الكستلى ان هذا مذهب كلهم حيث قال والمشهور ان المعتزلة لايجوزون العقاب على الصغيرة واما عندنا فيجوز العقاب على الصغيرة ان لم يتب عنها وان اجتنب عن الكبائر اذ قال القاضى وابو السعود رحمهما الله تعالى فى تفسير نكفر عنكم سيئاتكم يغفر لكم صغائركم ويمحها عنكم * وقال التفتازانى بجوز العقاب على الصغيرة اجتنب الكبيرة اولا واجاب عن الآية المتقدمة بما فيه تعسف وظاهر الاية ماقاله القاضى وابو السعود تأمل قال المصنف ﴿ وشفاعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاهل الكبائر من امته ﴾ الجار مع المجرور اعنى لاهل الكبائر ظرف مستقر خبر المبتدأ وهو قوله وشفاعة ومن امته يجوز ان يكون صفة لاهل الكبائر بتقدير الكائنين مع جواز كونه حالا منه اى من اهل الكبائر قال الشارح وذلك (لقوله عليه السلام ادخرت) وفى نسخة بلا ادخرت وهو اى ادخرت هنا بمعنى آماده كردم يعنى احضرت ولكن الادخار فى الاصل جمع الذخيرة وحبسه فى محل ليأكلها فى وقت معين كالادخار فى الصيف للشتاء وفى الشتاء للصيف فأصله اذدخر

من باب افتعل ثم جعل ادخرت فالمعنى هيأت (شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو حديث صحيح) وهو اى الحديث الصحيح ماسلم لفظه من ركاكة ومعناه من مخالفة آية او خبر متواتر او اجماع وكان رواته عدولا وفى مقابلته السقيم فافهم (وبذلك) الحديث الشريف الصحيح (يبطل مذهب المعتزلة فى انكارهم الشفاعة فى الكبائر) حال كونهم (مستدلين بقوله تعالى واتقوا) اى خافوا (يوما لاتجزى) فيه (نفس عن نفس شيئا) هو يوم القيمة (ولا يقبل) بالياء والتاء (منها) اى من نفس الثانية العاصية او من الاولى كما فى القاضى (شفاعة) وآخر الآية ولا يؤخذ منها عدل فداء ولاهم ينصرون اى لايمنعون من عذاب الله تعالى (وأجيب عنه بمنع دلالته) اى قوله تعالى (على العموم فى الاشخاص والاحوال) منها حال اعطاء الكتاب ومنها حال الوقف على الصراط او فى الميزان ومنها حال الامر بالنار ونحو ذلك (ولئن سلم) دلالته على العموم الخ حاصله ولا يلزم من دلالته على العموم ارادة العموم لان الارادة غير الدلالة ولئن سلم (يجب تخصيصها) اى النفس فى الآية (بالكفار) اى بنفس الكفار (جمعا) اى لاجل الجمع (بين الادلة) كما قال البيضاوى واجيب بأن الآية مخصوصة بالكفار للآيات والاحاديث الواردة فى الشفاعة ويؤيده ان الخطاب معهم والآية نزلت رد الما كانت اليهود تزعم ان آباءهم تشفع لهم انتهى قال المصنف ﴿ وهو ﴾ عليه السلام ﴿ مشفع فيهم ﴾ اى فى امته قال الشارح اشارة الى ان قوله مشفع اسم مفعول من باب التفعيل (اى) هو (مقبول الشفاعة) فى حق امته اقول بل هو مقبول الشفاعة فى حق امته وفى حق غيرهم لان الشفاعة العظمى التى عم نفعها مخصوصة به عليه السلام كما قال الشارح (قيل هو مشفع فى جميع الانس) تقديمه فى الذكر لشرفه على الجن (والجن الا ان شفاعته عليه السلام فى حق الكفار) لا لتخليصهم من عذاب الله لانه لن يغفر الله لهم بل هى (لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال) جمع هول (يوم القيمة) لان شدة العرصات اشد من جهنم (وشفاعته للمؤمنين بالعفو) اى بعفو السيئات عنهم (ورفع الدرجات) لهم (فشفاعته) عليه السلام (عامة) وشاملة فى حق اهل المحشر (كما قال الله تعالى وما ارسلناك) يا محمد (الا) ارسلناك حال كونك (رحمة) عامة (للعالمين) فى الاولى والآخرة قول المصنف ﴿ ولا يرد ﴾ على بناء المجهول وقيل على بناء المعلوم اى لا يرد الله ولا يمنع ﴿ مطلوبه ﴾ صلى الله تعالى عليه وسلم كالدليل لما قبله وهو مشفع الخ قال الشارح (لقوله) سبحانه وتعالى (ولسوف يعطيك ربك) يا محمد (فترضى ولما روى فى الحديث ان الله تعالى يقول) اظهارا لمزيد فضله له عليه السلام

(اشفع) فى حق من اردت نجاته من المؤمنين (تشفع) اى تكن مقبول الشفاعة (واسئل) ماتريد من خزائن الطاف ربك (تعط) على بناء المجهول والمفعول اى نائب الفاعل محذوف لافادة العموم (وهو) اى والحال (انه عليه السلام لايرضى الاباخراج من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار) ولعله من قال فى عمره مرة واحدة لااله الاالله محمد رسول الله مع الاعتقاد التقليدى كما فى الكلنبوى ❊ قال فى المواهب فى المقصد السادس فى النوع الخامس فى الفصل الثانى واما مايغتر به الجهال من انه عليه السلام لايرضى ان واحدا من امته فى النار اولا يرضى ان يدخل احد من امته النار فهو من غرور الشيطان لهم ولعب بهم فانه صلوات الله وسلامه عليه يرضى بما رضى به ربه تبارك وتعالى وهو سبحانه وتعالى يدخل النار من يستحقها من الكفار والعصاة ثم يحد لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حدا يشفع فيهم كما سيأتى ان شاء الله تعالى فى المقصد الاخير ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اعرف به وبحقه من ان يقول لاارضى فى ان يدخل احد من امتى النار اويدعه فيها بل ربه تبارك وتعالى يأذن له فيشفع فيمن شاء الله تعالى ان يشفع فيه ولايشفع فى غير من اذن له ورضيه انتهى (وهى) الشفاعة المدلول عليها بقوله اشفع تشفع وفى نسخة هذا اى هذا المنصب (هو الشفاعة الكبرى التى خص بعض العلماء) العظام (المقام) بالنصب مفعول خص (المحمود) الواقع فى القرآن اى المذكور فيه (به) الضمير راجع الى هذا اوالى الشفاعة اى بتلك الشفاعة فتذكير الضمير باعتبار المقام المحمود قال المصنف ❊وعذاب القبر❊ بعد الموت الكائن ❊ للمؤمن الفاسق ❊ ان مات بلا توبة مقبولة ❊والكافر ❊ اى وللكافر وفى نسخة للمؤمنين الفاسقين والكافرين ❊ حق ❊ اى ثابت محقق لكن فى حق الفاسق من الجائزات وفى حق الكافر من الواجبات قاله فى بحر الكلام لكن الواجبات لابمعنى الواجب على الله تعالى بل بمعنى الثابت المحقق البتة فافهم قال الشارح فى مقام الاستدلال (لقوله تعالى النار يعرضون) اى آل فرعون (عليها) اى على النار (غدوا) اى نهارا (وعشيا) اى ليلا فالمعنى آل فرعون يعرضون على النار اى يحرقون بالنار او يعرضون عليها للاحراق فى كل ليل ونهار (ويوم تقوم الساعة) اى القيامة (ادخلوا آل فرعون اشد العذاب) ووجه الاستدلال على عذاب القبر هو انه عطف فى هذه الاية عذاب يوم القيمة على العذاب الذى هو العرض على النار صباحا ومساء وذلك دليل على ان العرض غير عذاب القيامة ولاشبهة فى انه اى العرض قبل الانشار من القبور الواقع فى ذلك اليوم كما صرح به السيد السند قدس سره ❊ واعلم ان فى الاية الكريمة

مبالغتين احدهما اسلوب طريق الكناية فان العرض كناية عن الاحراق وقد بين في علم البيان ان الكناية ابلغ من التصريح والثانية سلوك طريق القلب اذ الاصل ان يقال النار يعرض عليهم وفي سلوك طريق القلب مبالغة ليست في اصله على ماقالوا (وقوله تعالى) عطف على لقوله تعالى (على سبيل الحكاية) اى عن الكفرة (ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحيا في القبر الخ) لان سوق الآية ظاهر في ان المراد بالاحياء مايعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب (ثم الاماتة فيه) اى في القبر (ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر) قال مولانا الكلنبوى الاية اى آية ربنا امتنا الخ ينتهض الاستدلال بأنه لولا عذاب القبر لما كانت الاماتة اثنتين بل واحدة بخلاف ما اذا وجد الاحياء في القبر ثم الاماتة ٭ فان قيل يعارضه ان يقال لو وجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه فلا يكون الاحياء اثنتين بل ثلاثة الاحياء في الدنيا ثم في القبر ثم في المحشر قلنا اجيب عنه بوجوه ٭ الاول ان وجود الثالث لاينافي اثبات الاثنين بخلاف انحصار الاماتة في الواحدة ٭ الثاني ان الظاهر من اخبار الاحيائين اخبار عما ليس بمعاين وهما مافي الدنيا والقبر ومافي الآخرة معاين ٭ الثالث ان سوق الآية ظاهر في ان المراد بالاحياء ماتعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب فهما مافي القبر ومافي المحشر واختاره الشارح وفي قوله على سبيل الحكاية ايماء الى ماذكره من ان المراد مايعقبه تلك المعرفة ويمكن ان يقال لعل الاحياء المقرون بالاماتة ظاهر في احياء الميت كما في قوله تعالى ربي الذي يحيى ويميت فافهم انتهى (ولقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيمة وقوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر) اى اكثره (منه وقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران) الحفر بضم الحاء وفتح الفاء جمع حفر (ونقل العلامة) سعد الدين (التفتازاني) الخ قال في الدر المختار في الجنائز ومن لايسئل ينبغي ان لايلقن والاصح ان الانبياء عليهم السلام لايسئلون ولا اطفال المؤمنين وتوقف الامام في اطفال المشركين انتهى (عن) متعلق بنقل (السيد ابي شجاع ان الصبيان يسئلون) ورجح هذا القول بتلقين النبي عليه السلام ابنه ابراهيم وجهة المناسبة في التعرض به في هذا المقام انه يقع في القبر والا فمحله قوله وسؤال منكر ونكير كما سيأتي (وكذا) يسئلون (الانبياء وقيل ان الانبياء لايسئلون) في القبر (لان السؤال على ماورد في الحديث عن ربه وعن دينه

وعن نبيه ولايعقل) على بناء المجهول اى لايكون معقولا (السؤال عن النبي عن نفسه) اى عن نفس النبي (وانت خبير بأنه) اى الحديث اوان السؤال عن نبيه من الجملة (لايدل على عدم السؤال) مطلقا (بل) يدل (على عدم السؤال عن نبيه فقط) فيجوز ان يسئل النبي عن ربه وعن دينه دون نبيه للحكمة المذكورة (وذلك) اى ان لايكون السؤال عن النبي عن نبيه معقولا لاستلزامه السؤال عن نفس المسؤل وجوابه عن طرف نفسه (ايضا) اى مثل ماكان لايدل الخ كائن (فى حق النبي الذى لايكون على ملة نبي آخر) واما النبي الذى كان على ملة نبي آخر فيصح السؤال عن نبيه كبعض انبياء بنى اسرائيل فانهم كانوا على ملة سيدنا موسى عليه السلام كما صرح به مولانا الخلخالى بعبارته (واختلف الناس) اى اختلف اهل المباحثة من الناس لاالعوام الذين هم كالهوام منهم (فى) وقوع (عذاب القبر) بأنه واقع ام لا (فانكره) اى انكر عذاب القبر قوم (بالكلية) وهم من المعتزلة والروافض اعنى ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر المتأخرين من المعتزلة قال الكلنبوى فى الحديث الذى فى سؤال منكر ونكير كما يأتى قريبا ولانزاع لمنكرى عذاب القبر فى العذاب الروحانى انتهى فالاختلاف فى العذاب الجسمانى فافهم (واثبته) اى عذاب القبر (آخرون ثم اختلف هؤلاء المثبتون فمنهم) اى من المثبتين اومن المختلفين فى الاثبات (من اثبت التعذيب) فى القبر (و) لكن (انكر الاحياء) اى احياء الميت فى القبر وهو اى من اثبته بلا احياء الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى وطائفة من الكرامية واحتجاجهم فى الانكار اى فى انكار الاحياء بقوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا فى القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة فلا دلالة فى الاية على انتفاء موتة الاخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة (وهو) اى اثبات عذاب القبر بلا احياء الميت المعذب (خلاف العقل) لانه حينئذ يكون جادا والجاد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه وذلك يكون من قبيل ضرب الجلدة على من يجب حده وهو ميت وذلك ليس بمعقول ولامشروع (وبعضهم) اى بعض المختلفين فى كيفية الاثبات (لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجمع الالام) جمع الالم (فى جسده) اى الميت (فاذا حشر) اى اذا اعيد الروح الى جسده للحشر (احس الميت بها) اى بالآلآم المجموعة فيه (دفعة و) الحال ان (هذا انكار) محض لعذاب القبر (فى الحقيقة) ونفس الامر قبل الحشر (ومنهم من قال باحيائه) اى الميت فى القبر (من غير اعادة الروح) بعدما خرج من الجسد فلعل الاحياء عند هذا القائل حاصل بنوع تعلق الروح بالبدن من غير

(حلول)

حلول فيه فيحصل بذلك التعلق الادراك بالالم واللذة ويحصل به قدرة الجواب عن السؤال وهو باطل ايضا عند الجمهور (ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا) هذا اشارة الى مذهب اهل السنة والجماعة فان جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح اذا الجواب فعل اختياري فى نفس الامر فلا يتصور بدون الاختيار فكانه سأل سائل بأن قال كم من الميت يشاهد بعدما مات انه لايرى فيه اثر الحيوة فاجاب عنه (ولا يلزم ان يرى) على بناء المجهول (اثر الحيوة فيه) اى فى بدن الميت (حتى ان) الانسان (المأكول فى بطون الحيوانات) مثل الحوت والسباع (يحيى) على بناء المجهول (ويسئل وينعم) بنوع تنعيم (ويعذب) بنوع تعذيب فى تلك البطون فان الله على كل شئ قدير (ولا ينبغى ان ينكر) ذلك (لا ن من) اى الله الذى (اخفى النار) المحرقة (فى الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعيم) وذكر فى معالم التنزيل انه قال ابن عباس رضى الله عنهما هما شجران يقال لاحدهما المرخ وللآخر العفار فمن اراد منهما النار قطع منهما غصنين مثل السواكين وهما خضروان يقطر منهما الماء فيسحق المرخ على العفار فيخرج منهما النار باذن الله تعالى يقول العرب فى كل شجر نار واستمجد اى استكثر من النار المرخ والعفار انتهى قال ابو زياد الاعرابى لاشجر بين الاشجار اقبل للنار من المرخ حتى اذا كان المرخ فى الوادى ملتفا وهب الريح واسحق بعضها ببعض تحصل نار وتحرق الوادى (قال الامام) حجة الاسلام محمد (الغزالى فى الاحياء) اى فى كتابه المسمى باحياء العلوم (اعلم) الخ هذا جواب سؤال فى الاحياء وهو اى السؤال قوله فان قلت فنحن نشاهد الكافر فى قبره مدة ونرى فيه ولا نشاهد شيئا من ذلك اى من الحيات والعقارب فما وجه التصديق على خلاف المشاهدة فقال فاعلم (ان لك ثلاث مقامات) وفى نسخة مقالات (فى التصديق بأمثال هذا) اى عذاب القبر (احدها) اى احد المقامات الثلاث وهو (الاظهر) جملة اعتراضية (والاوضح والاسلم) معطوفان على الاظهر (ان تصدق بان الحية) حيوان معروف (مثلا موجودة) فى القبر حقيقة فى الاعيان لا فى مجرد التخيل (تلدغ الميت ولكن لا نشاهد ذلك فان هذه العين) اى الباصرة (لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية) قال السيد فى التعريفات الملكوت عالم الغيب المختص بالارواح والنفوس انتهى ويقال له ايضا عالم الامر وهو عالم الروح والروحانيات ويقال له عالم الافاق واما الملك فهو عالم الشهادة من المحسوسات كالعرش والكرسى وكل جسم يتجسد و يقال له عالم الخلق وهو عالم الجسم والجسمانيات ويقال له عالم الانفس كما قال به المولى خسرو فى حاشية البيضاوى (وكل ما يتعلق بالآخرة

قوله المرخ بفتح الميم وسكون الراء والعفار على وزن السحاب (منه)

قوله عالم الغيب اى عن الحواس بمعنى ان الحواس لا تدركه (منه)

فهو عالم الملكوت اما ترى) انت (ان الصحابة)الكرام رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (كيف كانوا) فى صحبته عليه السلام (يؤمنون بنزول جبرائيل عليه السلام)والحال انهم(ما) نافية (كانوا يشاهدونه) اى جبرائيل (ويؤمنون بأنه) صلى الله تعالى عليه وسلم (يشاهده) اى جبرائيل عليه السلام (فان كنت) انت (لاتؤمن بهذا) اى بنزول جبرائيل عليه السلام(فتصحيح الايمان بالملائكه والوحى أهم عليك) ولا مساغ لانكارهما اصلا (وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبى عليه السلام مالايشاهده الامة فكيف لاتجوز) بتشديد الواو من باب التفعيل(هذا فى الميت) الذى قد انتقل من دار الملك الى دار الملكوت ومابعده فى الاحياء وكما ان الملك لايشبه الحيوانات فالعقارب والحيات التى تلدغ فى القبر ليست من جنس عالمنا بل هى جنس آخر وتدرك بحسات اخر (المقام الثانى) او المقالة الثانية الخ يرد عليه انه من قبيل العذاب الروحانى فيجاب بأنه تعالى قادر على خلق العذاب الجسمانى بسبب الامور المتخيلة (ان تتذكر امر النائم فانه) اى النائم (يرى فى نومه حية تلدغه وهو) اى النائم (يتألم) اى يجد الالم (بذلك) اى بلدغها (حتى تراه فى نومه يصيح) صيحة الخائف والمتألم (ويعرق جبهته) وفى نسخة جبينه (وقد ينزعج)اى ينقلب بأضطرابه (من مكان الى مكان آخر) اى من جهة الى جهة (كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان) فى حالة يقظته (وهو) اى النائم (يشاهدو) الحال (انت ترى ظاهره ساكنا ولاترى) انت (فى حواليه) اى اطرافه وجوانبه قال الشهاب وحوالى بفتح اللام تثنية حوال بمعنى حول وجانب والمراد التعدد والتكرار مثل فارجع البصر كرتين (حية) بالنصب مفعول لاترى (و) الحال (ان الحية موجودة فى حقه) اى النائم (والعذاب حاصل) فى حقه ايضا وان لم يكونا حاصلين فى حقك كما قال الشارح (لكنه فى حقك) اى بالنسبة اليك (غير) مرئى ولا (مشاهدو اذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل) كما فى المقام الثانى (اوتشاهد) كما فى المقام الاولى والفعلان يحتمل البنائين فيهما فتأمل (المقام الثالث ان تعلم انت ان الحية بنفسها لاتولم) كما فى المقام الثانى من الايلام بمعنى الايجاع والايذاء (بل الذى يلقاك)اى يصل اليك (منها) اى من الحية (هو السم) فقط (ثم السم ليس هو الالم بل عذابك) مبتدأ (فى الاثر) خبر الظاهر ان كلمة فى تعليلية فى قوله عليه السلام عذبت امرأة فى هرة كما فى المشارق والمصابيح (الذى يحصل فيك من السم)الذى وصل اليك من جهة الحية (فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر) من الوفرة بمعنى الكثرة وفى

(نسخة)

نسخة تعرف (وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بأن يضاف الى السبب الذى يفضى اليه فى العادة) بأن يقال هذا العذاب والالم مثل الم لدغ الحية (والصفات المهلكات) الخ الى قوله الاتى الحيات منفصل فى الاحياء عما قبله وعما بعده فما قبله وهو ما بعده فى العادة فانه لو خلق فى الانسان لذة الجماع مثلا من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها اى اللذة الا بالاضافة اليه اى الى الجماع لتكون الاضافة للتعريف بالسبب وتكون ثمرة السبب حاصلة وان لم تحصل صورة السبب والسبب يراد لثمرته لا لذاته انتهى * واما ما بعده فاكثر من جميع هذا المنقول ثم الصفات المهلكات كالكبر والرياء والحسد والحقد والغل وغيرها (تنقلب موذيات ومولمات) اى اليها اى تكون مثلها القوله من غير وجود الحيات (فى النفس عند الموت) اى عند موت المتصف بها من غير توبة وندامة كلية صحيحة (فتكون آلامها) اى الام الصفات المهلكات (كالآم لدغ الحية من غير وجود الحيات) اعلم ان الفرق بين المقامات الثلاث بأن فى (المقام) الاول الحية موجودة فى الخارج بلدغها لكن لا نشاهدها بهذه العيون القاصرة كما لا نشاهد الملك ويشاهده الرسول عليه السلام وفى المقام الثانى الحية متخيلة فى حق الميت وعذاب لدغها وسمها موجودة غير مشاهد لنا قياسا على تألم النائم فى الخارج من لدغ الحية المتخيلة فالحية واللدغ موهومان واثر اللدغ خارجى وفى المقام الثالث الحية ولدغها وسمها موهومان ايضا وكذا الم اللدغ وانما الموجود المرمثل الم اللدغ ومستند الى اسباب تشبه بالحيات وهى الصفات المهلكات كما صرح به بعض الافاضل بعبارته * قال مولانا الخلخالى نقلا عن الغير ان اعداد الحيات والعقارب بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والحقد والغل وسائر الصفات فان لها اصولا معدودة ثم تنشعب منها فروع معدودة ثم تنقسم فروعها بأقسام وتلك الصفات بأعيانها هى المهلكات وهى بأعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوى منها يلدغ لدغ التنين والضعيف يلدغ لدغ العقرب وما بينهما يوذى ايذاء الحية فأرباب القلوب والبصائر يشاهدون عند المراقبة بحال الميت بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها الا ان اعدادها لا يوقف عليه الا بنور النبوة انتهى (فان قلت) انت (ما) استفهامية (الصحيح) اى اى مقام صحيح (من هذه المقامات الثلاث) التى قررتها آنفا قال الفاضل الكلنبوى لا يخفى ان الظاهر ان هذا السؤال استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لا بامكانه كما هو الملايم لقوله ورب عبد يعاقب الى آخره لكن الجواب بامكان الكل يأباه الا ان يحمل السؤال على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله ورب عبد يعاقب الى

قوله فان قلت الى فصدق به اى من كلام الاحياء ايضا وبعده متروك كثير لكن الرجوع الى الاحياء احتياط فى هذا المبحث (منه)

آخره على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اى بامكانها فيكون انكار المنكرين بانكار الامكان لا بانكار الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه بدون الوقوع غير كاف فافهم انتهى (فاعلم) اى فاقول اعلم (ان) مفتوحة (من الناس من لم يثبت) من باب الافعال (الا) اثبت المقام (الاول وانكر مابعده) اى مابعد المقام الاول وهو الاخيران يعنى الثانى والثالث (ومنهم من انكر) المقام (الاول واثبت) المقام (الثانى ومنهم من لم يثبت) الاول والثانى (الا) اثبت (الثالث) فقط (وانما الحق الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار) اى بطريق الاستبانة اذ هو بمعناها يكون لازما ومتعديا فيكون بمعنى الكون عيانا وواضحا وبمعنى جعل الشئ عيانا وواضحا والمراد هنا هو الثانى (ان كل ذلك) اى كل واحد من المقامات الثلاث (فى حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته) الحوصلة يعبر عنها فى التركى بقورصق وتجمع على حواصل (وجهله باتساع) متعلق بالجهل (قدرة الله تعالى وعجايب تدبيره) الغير المشابه بتدابير العباد (فينكر من افعال الله تعالى مالم يأنس به ومالم يألفه وذلك جهل) محض (وقصور بل هذه الطرق الثلاثة فى التعذيب ممكن والتصديق بها) اى بتلك الطرق الثلاثة (واجب) اقول التصديق بهذه جائز لا واجب كما هو الظاهر اللزوم لما سبق فالمناسب اما تبديل الوجوب بالجواز واما تذكير ضميربها اللهم انه انما قال واجب نظرا الى ضم خبر الصادق اليه اى الى الجواز اذ كل ممكن اخبر به الصادق يجب تصديقه شرعا ونظير هذا قولهم رؤية الله جائزة بالعقل واجبة بالنقل (ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع الثلاثة ورب عبد يجتمع عليه نوعان ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلاثة هذا هو الحق فصدق به) انتهى هنا كلام احياء العلوم قال فيه اى فى الاحياء عقيب هذا القول تقليدا فيعز على بسيط الارض من يعرف ذلك تحقيقا انتهى قال المصنف ﴿ وسؤال منكر ونكير حق ﴾ وقال بعض الفضلاء وكان النكير اهيب من المنكر فان النكير مصدر بمعنى الانكار وانما سميا بها لكون صورتهما وصفتهما اهيب وفى شرح المشكوة للشيخ الاجل الدهلوى رحمة الله عليه النكرة خلاف المعرفة ونكر الامر ككرم وصعب ونكر فلان الامر كفرح والمنكر ضد المعروف اسم مفعول من الانكار ونكير فعيل من النكر وانما سميا بهما لعدم معرفة الميت اياهما وتوحشه عنهما وعدم استيناسه بهما وفى شرح القصيدة الامالية لبعض الفقهاء والمحدثين من اهل الذهن قال الحليمى يشبه ان تكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة بعضهم منكر وبعضهم نكير فبعث الى كل منهم اثنان كما ان المؤكلين لكتابة

علمه ملكان وفيه قال بعض العلماء منكر ونكير اسمان لملكي المذنب فاسم ملائكة المؤمن مبشر وبشير وقال السيد لم اقف على اصل لماقاله وقدعزاه الحافظ ابن حجر لبعض الفقها والذى يقتضيه الاحاديث استواء المؤمن والكافر فى اسمهما وصفتهما هذا من منقولات السيلكوتى ثم اعلم ان السؤال فى القبر لايختص بهذه الأمة بل لسائر الامم الماضية وهذا قول عامة العلماء المتقدمين وقال الشيخ الامام احمد بن على الترمذى الحكيم ان السؤال فى القبر مختص بهذه الامة كمافى قاضيخان قال الشارح انما حكم بحقية سؤالهما (لقوله عليه السلام اذاقبر) على بناء المجهول اى دفن (الميت اتاه ملكان اسودان) اى اسود وجههما (وازرقان) اى عينهما (يقال) لاسم (احدهما منكر) بضم الميم وسكون النون وفتح الكاف (و) يقال (للآخر نكير) بفتح النون (فيقولان) اى الملكان (ما) للاستفهام (كنت تقول) فى الدنيا الى هذا الآن (فى) حق (هذا الرجل) اى الرسول عليه السلام قال على القارى قيل يصور بصورته عليه السلام فيشار اليه فان كان مؤمنا فيقول هو اى الذى سألتنى عنه (عبدالله ورسوله اشهد ان لااله الاالله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قدكنا نعلم) قبل سؤالنا منك وجوابك لنا (انك كنت تقول) عن اعتقادك (هذا) الكلام لانا رأينا اثر السعادة وشعاع نور الايمان فى وجهك كذا فى شرح المواقف (ثم يفسح) مجهول مخفف وقيل مشددا اى يوسع كما فى شرح المشكوة لعلى القارى (له) اى للميت المسؤل المجيب بماذكر (فى قبره سبعين ذراعا فى سبعين ذراعا ثم ينورله قبره) اى بازالة ظلمته (ثم يقول) اى الميت المذكور (دعونى) اى اتركونى على حالى وارادتى (ارجع) مضارع مجزوم بوقوعه بعد الامر (الى اهلى فأخبرهم) بنصب اخبر (فيقولان نم) امر من نام ينام (كنومة العروس الذى لايوقظه الاأحب اهله اليه) والعروس الزوج والزوجة فى اول اجتماعهما يستوى لفظ العروس فى المذكر والمرأة وانما قال كنوم العروس لان العروس يكون فى اطيب حال وعيش ونيل المراد ويعززه اقاربه واحباؤه فى ذلك (حتى يبعثه الله تعالى) متعلق بمحذوف اى ينام طيب العيش حتى يبعثه الله (من مضجعه ذلك) هذا من مقول النبى عليه السلام وقيل من مقول الملكين على سبيل الالتفات كمافى على القارى (وان) لم يكن مؤمنا بل (كان منافقا فيقول) فى الجواب (سمعت الناس يقولون قولا فعلت مثله) اى قلت مثل ماقالوا (لاادرى) اى لااعلم حقيقته (فيقولان) له الملكان المذكوران (قدكنا نعلم انك تقول ذلك) لانا رأينا اثر الشقاوة وظلمة الكفر فى وجهك كمافى شرح المواقف (فيقال للارض التأمى عليه فتلتأم)

اى الارض (عليه) اى الميت والالتأم بمعنى الالتصاق وهو عبارة عن اتصال احد جانبي قبره بالآخر لانه كان بالحفر فرجة بين جانبيه كالايخفى (فيختلف اضلاعه فلايزال فيها معذباحتى يبعثه الله من مضجعه ذلك) هذه الجملة اى من قوله فيقال الخ من قوله عليه السلام لانقطاع الكلام عن الملكين كذا فى على القارى (وانكر الجبائى) بتخفيف الباء منسوب الى الجباء وهو قرية وفى شرح العمدة الجباء بتشديد البا كما صرح به رمضان افندى فى شرح شرح العقايد وقال العصام هناك منسوب الى جبي بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخورستان لان اباعلى وابنه ابوهاشم منها انتهى (وابنه) اى ابن الجبائى وهو ابوهاشم (والبلخى تسمية) بالنصب مفعول انكر (الملكين) المذكورين (منكرا ونكيرا وقالوا) فى سبب انكارهم (انما المنكر ما) اى صوت (يصدر من الكافر عند تلجلجه) اى تحيره وتردده فى الكلام مثل ان يقول هاه هاه (اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين) وهو بالتركى باشه قاقمق مثل ان يقولا له انت كذا وكذا فى الاتصاف بالكفر والمعاصى وقيل القرع الصوت الذى يظهر عند الضرب (وهو) اى انكارهم (خلاف ظاهر الحديث) الشريف المذكور والاحاديث الشريفة الدالة على وقوع عذاب القبر ووقوع تنعيمه ووقوع سؤال الملكين اكثر من ان يحصى اى من الذى يحصى مثل زيد اعقل من ان يكذب اى من الذى يكذب (بحيث يبلغ القدر المشترك فيها) اى فى تلك الاحاديث والمراد بالقدر المشترك ثبوت الحديث وتحققه فى حق السؤال والتنعيم والتعذيب (حد التواتر وان كان كل منها) اى من تلك الاحاديث (خبر الاحاد واتفق عليه)اى على كل من عذاب القبر وتنعيمه وسؤال الملكين (السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره) قال فى المواقف هذا الانكار متعلق بكل من سؤال منكر ونكير واحياء الموتى فى قبورهم وعذاب القبر (مطلقا) اى لاعلى وجه يوافق ظاهر الحديث ولاعلى وجه يخالفه فى تسمية الملكين كاثبات الجبائى وابنه والبلخى (ضرار بن عمرو) فاعل انكره (وبشر بن المرسى واكثر متأخرى) المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بأن الميت جاد فلايتعذب وماسبق من الحديث اوقولنا والاحاديث الصحاح الخ حجة عليهم قوله (ومن تأمل الخ) بيان لامكان كل منها اى عذاب القبر وماعطف عليه واذاضم اليه قولنا وعلم ان الصادق اخبر بكل منها يجب عليه القبول (فى عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول أمثال هذا فأن للنفس) الناطقة اى الروح (نشأت) منصوب بالكسرة لكونه اسم ان ولكونه جمع المؤنث السالم كمالايخفى بمعنى حالات واحوال

(وهى)

(وهى) اى النفس (فى كل نشأة) منها (تشاهد صورا) جمع صورة وهى بالضم الشكل وتستعمل بمعنى النوع والصفة كما فى الكليات لابى البقاء (تقتضيها) اى الصور (تلك النشأة فكما انها) اى النفس الناطقة قد (تشاهد) فى حالة (المنام صور الاتشاهدها فى) حالة (اليقظة كذلك تشاهد فى حال الانخلاع) اى انتزاع الروح عن البدن (امورا لم تكن تشاهدها فى حال الحيوة والى ذلك يشير قول من) وهو حضرة على رضى الله عنه (قال الناس) كلهم (نيام) بكسر النون اى نائمون (فاذا ماتوا انتبهوا) اى استيقظوا من منامهم فيطلعون حينئذ على ان الامر ليس بجار على مرامهم بل الامر مطابق لاخبار امامهم والنجاة فى اتباع همامهم (قال) المصنف ﴿ وبعثة الرسل ﴾ البعثة مصدر بعث على وزن النشدة فيجوز ان يكون اى بعثة الرسل بمعنى ان يبعث الله الرسل مع جواز ان يكون بمعنى مبعوثية الرسل اى كونهم مبعوثين قال الشارح (جمع رسول) اى هو جمع رسول فهو فعول بمعنى مفعول (وهو) اى الرسول (من ارسله الله) تعالى (الى الخلق ليدعوهم) اى ليدعو الرسول الخلق (اليه) سبحانه وتعالى اى الى توحيده ودينه الذى هو دين الاسلام اقول الفرق بين الرسول والنبى وان كان مدركا بالسمع ولا مدخل فيه اى فى الفرق للعقل ولم يستند لمستند يصلح الاعتماد كما قاله السعدى فى حاشية قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى لكنه اى الفرق عند العلماء الثقات الذين يعتمد على قولهم دون غيرهم اذا تعارضوا اى العلماء بالامر بالتبليغ وبعدم الامر به اعنى ان الذى ارسل الى الخلق نبى وان لم يؤمر بالتبليغ وان امر به فرسول ومعلوم ان الارسال لحكمة الدعوة لا يستلزم الامر بها فيكون التعريف مبنيا على الترادف اى ترادف النبى مع الرسول كما اشار اليه فى صدر الشرح وهو المناسب للمقام ويدعو اليه قول المصنف من لدن آدم لكن الاولى للشارح ان يقول جمع رسول والمراد به من ارسله الله الى الخلق الخ لان ماقاله يشعر ان الرسول مختص بمن عرف بهذا التعريف لان المقام مقام البيان كما صرح به بعض الافاضل (بالاوامر والنواهى الشرعية) والى ماينجيهم ويسعدهم فى الدارين قال المصنف ﴿ بالمعجزات ﴾ اى حال كونهم ملابسين بالمعجزات قال الشارح (وهى) اى المعجزات (جمع معجزة) وهى اى المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز واستعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ماهو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة وقيل للمبالغة كما فى العلامة على ماصرح به الفاضل السلكوتى بعبارته (وهى) فى اصطلاح الشريعة (امر) واحد

الامور لا الاوامر اى شئ (يظهر) من الظهور (بخلاف العادة) اى عادة الله تعالى الجارية (على يد مدعى النبوة) اى على يد من يدعى النبوة بأن يقول انا نبى الله (عند تحدى المنكرين) التحدى فى أصل اللغة المعارضة والمنازعة فى فعل للغلبة وههنا المنازعة فى النبوة وقيل التحدى هو ان يطلب المتحدى من القوم ان يطلبوا منه ما يظهر به عجزهم فيكون حينئذ مصدرا مضافا الى مفعوله مع جواز كونه مضافا الى فاعله على التقدير الاول قوله (على وجه) متعلق بيظهر (يدل على صدقه) اى صدق من ادعى النبوة (ولا يمكنهم) اى لا يمكن للمنكرين (معارضته) اى ان يعارضوا مع مدعى النبوة (ولها) اى للمعجزة (سبع شروط الاول) منها (ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه) اى مقام فعل الله (من التروك) مثل اذا قال معجزتى ان اضع يدى على رأسى وانتم لا تقدرون على وضع ايديكم على رؤسكم ففعلوا وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس لله تعالى ثمه فعل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى بل هو عدم صرف قاله الخلخالى وقريب من هذا ما روى ان ابا جهل حلف ان يرضخ النبى عليه السلام فأتاه وهو يصلى ومعه حجر ليدمغه فلما رفع يده انثنت الى عنقه ولزق الحجر بيده حتى فكوه عنها بجهد قاله القاضى فى اول يس (والثانى) منها (ان يكون خارقا للعادة) اى عادة الله الجارية * قال الخيالى فى حاشية شرح العقايد قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هى ستة بضم الارهاص والاستدراج انتهى * قال السيلكوتى لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون و حينئذ اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة اولا وحينئذ اما ان يكون ظاهرا من النبى قبل دعواه فهو الارهاص مثل ما ظهر حين الولادة والا فهو الكرامة وهو الصادر من الولى بل الصادر من الانبياء قبل البعثة * والثانى اعنى الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج قال بعضهم نقلا عن حواشى التفتازانى هو الصادر من المؤمن الفاسق وقد قال فى شرح العقايد فالا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا والا فهو الاهانة فرقوا بينها وبين الابتلاء بقولهم ان وافق مطلوبه فهو الابتلاء كالواقع من فرعون وقارون ودجال وان لم يوافق فهو الاهانة (والثالث) منها (ان يتعذر معارضة والرابع ان يكون مقرونا بالتحدى ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفى قرائن الاحوال) وقيل يشترط التصريح بالتحدى وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم والحق انه لا يشترط بل يكفى

قرائن الاحوال مثل ان يقال له اى لمدعى النبوة ان كنت نبياء فاظهر معجزا ففعل بأن دعا الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه نازلا منزلة التصريح بالتحدى (والخامس ان يكون موافقا للدعوى) احتراز عن الاهانة (فلو قال معجزتى كذا ففعل خارقا آخر للعادة لم يدل على صدقه) لانه قال معجزتى كذا ولم يوافق الظاهر منه لما نسبه الى نفسه (والسادس) منها (ان لايكون) ما اظهره (مكذبا له) اى للمدعى ا فلو انطق الضب فقال) الضب فى نطقه (انه كاذب) فيما ادعاه من النبوة (لم يعلم صدقه) جواب لو (بل ازداد) فى المنكر (اعتقاد كذبه) وقوى انكار صدقه ولكن هذا ملابس (بخلاف ان يحيي الميت فيكذبه) اى فيكذب الميت الذى احياه للمدعى وفى نسخة بخلاف ما لو قال معجزتى ان احيي الموتى فأحياه وكذبه (فان الصحيح انه) فى هذه الصورة (لم يخرج عن المعجزة) اى عن ان يكون معجزة (لان احياءه) اى احياء المدعى للميت (معجزة وهو) اى الاحياء (غير مكذب) اسم فاعل (وانما المكذب هو ذلك الشخص) الذى احياه المدعى (بكلام) وفى نسخة بكلامه (وهو) اى ذلك لشخص (بعد الاحياء) اى بعد ما احياه المدعى يعنى بعد ما احياه الله بدعاء المدعى (مختار فى تصديقه و) فى (تكذيبه فلا يقدح) ولا يجرح فى صدق مدعى النبوة (تكذيبه) اى تكذيب الشخص ثم ان تلخيص الفرق بين الاحياء و بين الانطاق ان المعجزة فى صورة الاحياء هو نفس الاحياء والحال انه لا تكذيب فيه وفى صورة الانطاق نفس الانطاق وهو كذبه فتأمل (والسابع ان لا يكون المعجزة متقدما على الدعوى بل) يلزم ان يكون (مقارنا لها) اى للدعوى (او متأخرا عنها بزمان يسير) اى قليل (معتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات) وهى كاظلال الغمام على محمد عليه السلام وكتكلم عيسى عليه السلام فى المهد قال المصنف ❊ من لدن آدم الى نبينا محمد عليه السلام حق ❊ اى ثابت محقق اعلم ان المنكرين للبعثة طوائف ❊ الاولى من احالها اى باستحالتها لذاتها ❊ والثانية من جوزها ولكن لا تخلو البعثة عن التكاليف بأوامر ونواه وانه اى التكليف ممتنع فتنتفى البعثة لانتفاء لوازمها ❊ والثالثة من جوز التكليف وقال فى العقل كفاية فى معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها ❊ والرابعة من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة محال عقلا ولا يتصور النبوة دونها اى دون المعجزة ❊ والخامسة من جوز وجود المعجزة ولكن منع دلالتها على صدق مدعى النبوة ❊ والسادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فيفيده لعلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب

باتيانهم بأقصر سورة الخ فتأمل (فلم يقدروا) اى الكفار المخالفون مع فرط فصاحتهم وبلاغتهم فى اصطلاحاتهم ولغاتهم (عليه) اى على الاتيان بأقصر سورة (وعدلوا عن المعارضة) بالالفاظ (والحروف الى المضاربة) اى المقاتلة بالرماح (وبالسيوف ولم يأت من زمنه) صلى الله تعالى عليه وسلم (الى هذا الزمان) يعنى الى سنة خمس وتسعمائة (احد بمثله ولا بمايدانيه) من الدنو بمعنى القرب اى بما يقاربه وقد يفسر بما يشابهه اى القرآن فيما هو من خواصه اى القرآن قوله (فسواء) الخ شروع فى بيان وجه اعجاز القرآن على اختلاف منهم (كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهده) من الباب الثانى اى يعلمه (فصحاء العرب فى كلامهم فى المطالع) اى فى اوائل السور والقصص وغيرها (والمقاطع) اى الاواخر من السور والآيات وغيرها فان هذه الامور المذكورة وقعت فى القرآن العظيم على وجه لم يعهد فى كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة (كما ذهب اليه بعض المتكلمين اولكونه) اى القرآن (فى الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لايقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور) وفى حق بلاغة القرآن كلام طويل فى المواقف وشرحه ينفع الرجوع اليه (اولمجموع الامرين) وهما ماذكر بقوله للاسلوب البديع الخ وبقوله اولكونه فى الدرجة العليا الخ (كما قال القاضى) ابو بكر الباقلانى والفرق بينهما ظاهر فان الاعجاز فى الاول بمجرد صورة التركيب والاسلوب من غير البلاغة ورعاية مقتضى الحال من التأكيد والتقديم والتأخير والفصل والوصل والثانى بالعكس فلذا قال القاضى لباقلانى بجمع بينهما معا (اوالصرف الله اياهم عن المعارضة مع القدرة) على معنى ان العرب كان قادرا على مثل القرآن قبل البعث لكن الله تعالى صرفهم عن معارضته (كما ذهب اليه النظام وان) وصلية (كان من سخيف الكلام) لان قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يدل على سلب القدرة كما لايخفى (اوصرفهم بأن سلبهم العلوم التى يحتاج) على بناء المجهول (اليها فى المعارضة يثبت) من باب الافعال والحاصل واعجازه بأى وجه كان من هذه الوجوه المذكورة يثبت (نبوته) اى يدل دلالة واضحة قطعية على ثبوت نبوته (عليه السلام) قال بعض الافاضل قوله يثبت اى القرآن ويجوز عود الضمير الى اعجازه كونه حيث يثبت اعجازه كتابا الهيا وهو يثبت نبوته عليه السلام فالاعجاز يثبتها وقيل قولا غير ماذكران وجه اعجاز القرأن اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاثة الى التسع وقد

(وقع)

وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وضعها وقيل اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامداد وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا كما نقله السيد السند وغيره (على ان المعجزات) كشق القمر وينبوع الماء من بين اصابعه وارواء قريب من ثمانين نفرا منه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسبيحهن فى يده وحنين الجذع وشكاية الناقة عن الحمل والجوع واظلال الغمام فوقه وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذئب له بنبوته وشهادة الناقة ببراءة صاحبها عن السرقة واخباره صلى الله عليه وسلم عن المغيبات كرارا مرارا قوله (المغايرة للقرآن) صفة المعجزات بمعنى مما عدا القرآن (وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك) وهو ظهور المعجزة وثبوتها (بينها متواتر) ومثال كونه متواترا كائن (كشجاعة على رضى الله عنه) حتى قيل فى حقه اسد الله الغالب (وسخاوة حاتم) الطائى (وهو) اى ذلك القدر المشترك (كاف فى اثبات المطلوب) وهو ان له معجزات ظاهرات من جملتها شق القمر ونبع الماء من بين اصابعه وغيرهما من المعجزات (وسيرته عليه السلام المطهرة واحواله قبل النبوة وبعدها) كما فصلت فى الكتب مثل الشفاء الشريف والمواهب اللدنية وغيرهما من كتب السير (وخلقه العظيم) على ما نص عليه القرآن الكريم بقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وقال فى البردة فاق النبيين فى خلق وفى خلق * (وبيانه للمعارف الآلهية والدقايق الحكمية التى يعجز عنها أفاضل الحكماء مع انه عليه السلام نشأ) اى ولد وكبر بين قوم (غلب عليهم) وفى نسخة غلب فيهم (الجاهلية) لخروجهم عن دائرة شرايع الانبياء المتقدمة (ولم يمارس) من الممارسة وهى من باب المفاعلة بمعنى المعالجة والمزاولة يعنى السعى البليغ فى تحصيل شئ (الخط والتعلم والتأدب من شمائله الكريمة التى بهت الالباب) اى كانت العقول متحيرة وفى نسخة اولوا الالباب (هى اقوى دليل على نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم) وبارك وكرم كما قال فى البردة * كفاك بالعلم فى الامى معجزة * فى الجاهلية والتأديب فى اليتم * تذكر ما قلنا فى شرح قول المصنف ومحمد خاتم الانبياء من انه ادعى فى هذه القضية شيئين احدهما كونه عليه السلام نبيا وثانيهما كونه عليه السلام خاتم الانبياء والمرسلين فلما اثبت كونه نبيا بما ذكر من النقلية والعقلية اراد ان يثبت كونه خاتم الانبياء فقال (واما كونه) عليه السلام (خاتم الانبياء) والمرسلين صلوات الله وسلامه على نبينا وعليهم اجمعين جاعلا قول المصنف ❁ ولا نبى بعده ❁ معطوفا على قول نفسه فى مقام عطف التفسير (فلقوله تعالى) جواب اما اى فثابت لقوله تعالى (ولكن

رسول الله وخاتم النبيين) اى وآخرهم الذى ختمهم على ان خاتم بكسر التاء وهى قراءة
من عدا عاصم من القراء وقرأ عاصم بالفتح وهو اسم لما يختم به اى يطبع ويقال له الطابع
بفتح الباء وفى الصحاح الطبع الختم وهو التأثير فى الطين ونحوه والطابع بالفتح الخاتم والطابع
بالكسر لغة فيه فمن قرأ وخاتم بالكسر اى بكسر التاء اراد انه عليه السلام فاعل الختم حيث
ختم النبيين ومن قرأ بالفتح اراد انه عليه السلام آخر النبيين لا نبى بعده حيث ختموا به وتم به
بنيان النبوة واعتد به كما يعتد الكتاب بالخاتم ولما كان عليه السلام آخر النبيين صار بمنزلة
الخاتم بالنسبة اليهم حيث ختموا به فسمى خاتم النبيين كما فى شيخزاده محشى البيضاوى
(ولقوله) صلى الله تعالى عليه وسلم (لعلى رضى الله عنه انت منى بمنزلة هرون
من موسى) عليه السلام (الا انه لا نبى بعدى) اى فتفرق انت عن مشابهة هرون
فى انه كان نبيا وانت لست بنبى لانه لا نبى بعدى ولما استدل الشارح على كونه خاتم
الانبياء بكسر التاء بدليلين نقليين احدهما من الكتاب والآخر من السنة اراد الاستدلال
بدليل عقلى فقال (وقال اهل البصائر) اى الصوفيون (لما كان فائدة الشرع) الشريف
(دعوة) بالنصب خبر كان (الخلق) من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله (الى الحق)
اى الى توحيد الحق والطاعة والعبادة له (وارشادهم) بالنصب معطوف على دعوة
(الى مصالح المعاش) الدنيوى (و) الى مصالح (المعاد) الاخروى (واعلامهم)
بالنصب (الامور التى يعجز عنها عقولهم) اى الخلق (وتقرير الحجج) جمع الحجة
(القاطعة وازالة الشبه) بضم الشين جمع الشبهة (الباطلة و) الحال انه (قد تكفلت
هذه الشريعة الغراء) اى البيضاء او الظاهرة المحمدية أدام الله اجراء احكامها الى يوم القيمة
بأن ينصر ويوفق حكامها وبأن يدمر اعداءها (على) متعلق بتكفلت (الوجه الاتم
الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد) وان اعترض عليه كل عنيد اتباعا الكيد شيطان
مريد (كما يفصح) بضم الياء تأييدا للدليل العقلى (عند قوله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا) قوله (فلم يبق) جواب لما
(بعده حاجة للخلق) المكلف (الى بعث نبى) اى الى ان يبعث الله اليهم نبيا للارشاد
الى مصالح المعاش والمعاد فلذلك (ختم) على بناء المجهول (به) اى بمحمد عليه السلام
(النبوة والرسالة) فان قلت كيف كان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم آخر الانبياء
وعيسى عليه السلام ينزل فى آخر الزمان اى بعد محمد عليه الصلوة والسلام قلت معنى
كونه آخر الانبياء لا ينبأ احد بعده وعيسى عليه السلام ممن نبئ قبله لا بعده وحين
ينزل ينزل عاملا على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ومصليا الى قبلته كانه بعض امته فلذا

(قال)

قال الشارح (واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته صلى الله تعالى عليه وسلم فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين) والا لم يكن تابعا له قال المصنف ﴿ والانبياء ﴾ كلهم ﴿ معصومون ﴾ بعصمة الله ﴿ من الكفر ﴾ والشرك بالاتفاق ﴿ قبل الوحى ﴾ اى قبل نزول وحى الله اليهم ﴿ وبعده ﴾ اى بعد الوحى ﴿ و ﴾ معصومون ايضا ﴿ من ﴾ انواع ﴿ الكبائر ﴾ اى الذنوب الكبيرة التى سبق ذكرها ﴿ عمدا ﴾ اى قصدا قال الشارح (والعصمة عندنا ان لا يخلق الله فيهم) اى فى الانبياء (ذنبا) اصلا وذلك بناء على اصل الاشاعرة من اسناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونها فاعلا مختارا (وعند الفلاسفة ملكة) اى العصمة ملكة توجب الطاعة (وتمنع الفجور) بالنصب مفعول تمنع وذلك بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل كما فى الحاشية الخلخالى (فأجمع اهل الملل) جمع الملة (و) اهل (الشرايع) جمع الشريعة كالفرائض والفريضة (كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب) اى عن ان يكذبوا قصدا (فيما) اى فى شئ (دلت المعجزة على صدقهم فيه) اى فى ذلك الشئ وهو كائن (كدعوى الرسالة وما يبلغونه) اى يبلغونه الانبياء (من الله تعالى) الى الخلق بعد ثبوت رسالتهم بالدعوى وظهور المعجزة على أيديهم قال فى القصيدة النونية * الانبياء بريئون اتفاقا عن * كفر وكذب وعن فسق باعلان * وعن كبائر عمدا عندا كثرنا * وخسة مثل تطفيف بأوزان * يؤول القصص الحاكى لذنبهم * بانه قبل وحى او بنسيان * (وفى جواز صدوره) اى الكذب عنهم فيما ذكر من دعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى (على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون) وان جوزه البعض كما سيأتى والمراد من الاكثرين اكثر أفاضل اهل الكلام وهم الاستاذ وكثير من الائمة

الاعلام وانما منعوه لدلالة المعجزة على صدقهم فى تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف فى ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو محال (وجوزه القاضى ابو بكر) الباقلانى مصيرا منه الى عدم دخوله فى التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامدا اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها اى للمعجزة على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالة المعجزة على صدق المعصوم (واما سائر الذنوب) اى ماعدا الكفر والكذب من الذنوب المتنوعة (فان كانت) هى (كبيرة فهم) الانبياء الكرام (معصومون عن تعمده) اى العمل قصدا (واما عن صدورها سهوا او على سبيل الخطاء فى التأويل)والاجتهاد (فقال المصنف) القاضى عضد (فى المواقف انه جوزه الاكثرون) فلا يلزم من الجواز الوقوع (وقال العلامة الشارح) اى شارح المواقف اعنى

السيد الشريف الجرجانى (قدس سره والمختار) عنداهل التحقيق (خلافه) اى خلاف الجواز (وان كانت) عطف على قوله فان كانت الذنوب مما عدا الكفر والكذب (صغيرة فعن) اى فهم معصومون عن (الصغائر المشعرة بالخسة) والدنائة (كسرقة لقمة وتطفيف حبة عمدا اوسهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونه اذا كان سهوا) ولكن (بشرط ان ينبهوا عليه) بالالهام اوبالوحى اوبالآية اوغير ذلك (و) هم معصومون (عن الصغائر الغير المشعرة) بالخسة والدنائة (عمدا ايضا) اى كما كانوا معصومين عن المشعرة سهوا وعمدا ولكن هذا بعد البعثة على ماسيأتى (كما ذكره العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد لكن قال) اى التفتازانى (فى شرح العقايد) النسفية (واما الصغائر فيجوز) اى يجوز صدورها عن الانبياء المعصومين (عمدا عند الجمهور) ولكن لايلزم من الجواز الوقوع بالفعل (خلافا للجبائى واتباعه) فانه ذهب الى انه لايجوز صدور الصغيرة الابطريق السهو والخطأ فى التأويل (ويجوز) اى صدور الصغيرة مما عدا المشعر (سهوا بالاتفاق الاما) اى صغيرة (يدل على الخسة) ودناءة الطبيعة (كسرقة لقمة والتطفيف بحبة) والتطفيف بمعنى نقصان الكيل والوزن (لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا) اى الانبياء وقت الصدور عنهم الذنوب الصغيرة سهوا والتنبيه يكون من طرف الله (عليه) اى على ماصدر عنهم من الصغائر (فينتهوا عنه) فورا (هذا كله) فى حق الصدور (بعد الوحى واما قبله) اى قبل الوحى (فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة) عن المعصوم على ماهو المختار عندنا وهو ان الانبياء عليهم السلام فى زمن نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا اى عمدا اوسهوا وعن الصغائر عمدا كما فى شرح المواقف (ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة) عن الانبياء (قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) عند خوف القتل والهلاك اذا اصر على الايمان بل أوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس الى التهلكة الممنوعة عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ولكن هذا مردود بأن يقال ان اولى الاوقات للاحتراز عن الهلاك هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة المتبعين اوعدمهم مع كثرة المعاندين مع ان ابراهيم عليه السلام الذى تحمل على جور نمرود وموسى عليه السلام الذى تحمل وصبر على جور فرعون فى الميدان فكيف لا واشد البلاء على الانبياء وان جاز ذلك يجوز فى حق ماعدا الانبياء عليهم السلام لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه قوله (واذا تقرر) الخ جواب اجمالى عن المخالف المجوز لصدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا والصغائر عمدا بقصص الانبياء عليهم السلام كما تعلق

فى القرآن والاحاديث والآثارحيث توهم ذلك صدور الذنب عنهم فى زمان النبوة فلذا قال (فما نقل عن الانبياء مما كان يشعر بمعصية فما كان منقولا بطريق الآحاد)سواء كان بالغريب اوالعزيز اوالمشهور المستفيض (فمردود) لان نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصى الى الانبياء عليهم السلام كما فى المواقف (وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا) اى وان لم يكن ممكنا (فمحمول على ترك الاولى) لان النبي عليه السلام قد يفعل المرجوح وخلاف الاولى تشريعا لامته اومن صغائر صدرت عنهم سهوا اومن قبيل الاعتراف بكونه ظالما منهم اومن قبيل التواضع وهضم النفس وغير ذلك من المحامل على ماصرح به فى كليات ابى البقاء (اوكونه قبل البعثة) على سبيل الندور كقصة اخوة يوسف على تقدير انهم انبياء كما صرح به فى الكليات نقلا عن التعديل انتهى كلام شرح العقائد (قلت هذا الكلام لايخفى مابين اوله وآخره من شوب التنافى) لان أوله يدل على جواز تعمد الصغيرة وآخره يدل على عدم جوازه والا لقال فمحمول على الصغيرة اوعلى ترك الاولى (واختير فى المواقف وشرحه انهم) اى الانبياء (معصومون عن الكبائر مطلقا اى سهوا وعمدا أوعن الصغائر عمدا) اسمع (هذاو) اما (المحقوق من المحدثين والسلف الصالح) فهم اتفقوا (على عصمتهم) من ان يفعلوا شيئا (من الصغائر عمداو) اتفقوا على عصمتهم (من الكبائر مطلقا) سواء كان عمدا اوسهوا (بعد البعثة)ومايشعر(بصدور المعصية عنهم محمول على ترك الاولى) وهواى ترك الاولى مما لايليق بالنسبة الى مقاماتهم العالية التى لافوقها مقام عال سوى ذلك ولذا قال (فان حسنات الابرار سيئات المقربين) تم بحث العصمة فان قلت مامعنى العصمة فى حق الانبياء عليهم السلام يعنى هل هى بمعنى انهم اذا ارادوا ان يفعلوا شيئا من الذنوب فهم يجبرون جبرا معنويا على تركه ويسلب عنهم الارادة والاختيار ام لا قلت قال الشيخ الماتريدى رحمه الله العصمة لاتزيل المحنة اى الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار قال صاحب البداية معناه يعنى معنى قول ابى منصور انها لاتجبره على الطاعة ولاتعجزه عن المعصية بل هى اى العصمة لطف من الله عزوجل يحمل العبد على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء والعصمة والتوفيق كل منهما مندرج تحت اللطف اندراج الاخص تحت الاعم فافهم واقوى الدلائل على عصمة الانبياء قوله تعالى ومن يطع الله والرسول فقد اطاع الله فتأمل قال المصنف ﴿ وهم ﴾ اى الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم ﴿ افضل ﴾ اى كل واحد منهم افضل ﴿ من الملائكة العلوية ﴾ اى السماوية قال فى الكليات واسماء الملائكة كلها اعجمية الاربعة منكر

وانما وصفوا اى العشرة المبشرة لكونهم مبشرين دفعة واحدة اولاجل انهم بشروا بلفظ البشارة فافهم قال على القارى فى ملحقات شرح الفقه الاكبر وروى ابوداود والترمذى وصححه انه عليه السلام قال لايدخل النار احد ممن بايع تحت الشجرة وقال عمر النسفى فى العقائد ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام حين قال عليه السلام ابوبكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة والزبير فى الجنة وعبدالرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن ابى وقاص فى الجنة وسعيد بن زيد فى الجنة وابوعبيدة الجراح فى الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم ولا نشهد بالجنة اوالنار لاحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار انتهى مع شرحه للعلامة التفتازانى ولعلى القارى فى آخر شرح الفقه الاكبر تفصيل فارجع اليه قال المصنف ﴿وكرامات الاولياء حق﴾ اى ثابت وله اصل والاولياء جمع الولى وهو فى اللغة من الولى بمعنى القرب مطلقا وفى الاصطلاح هو العارف بالله اى بذاته وصفاته اى وبصفاته تعالى بحسب ما يمكن له على مقتضى درجته فى الولاية المواظب على الطاعات ففيه رد لمن يزعم انه اذا تقرب الى الله احد يسقط عنه التكليف المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات على ماقاله التفتازانى فى شرح العقايد وأشار اليه الشارح بقوله (وهى) اى الكرمات (امور خارقة للعادة) اى عادة الله تعالى (تظهر على يد المؤمن المتقى) صفة المؤمن (العارف) صفة بعد صفة له (بالله وصفاته المتوجه) صفة ثالثة له (بكلية قلبه الى جناب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك يمتاز) الكرامة (عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمنين) وهى الاتقاء والمعرفة بالله وصفاته والتوجه بكلية قلبه الى جناب قدسه يمتاز الكرامة (عن الاستدراج) هو اخذ الله تعالى العبد فى العقوبة على سبيل التدريج وفى القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدرج على الارض واستدراج الله تعالى العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وانساه الاستغفار وان يأخذ قليلا قليلا ولا يباغته وقيل المستدرج المستدعى مهلكته مشتق من الدراج وهو الهلاك كما صرح به الخلخالى بعبارته (كما يقع) الاستدراج (لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة فى غيهم حتى يأتيهم امر الله) اى عذاب الله او اجله (وهم) الواو حالية (غافلون) عن اتيانه (كما قال الله تعالى فلما نسوا ماذكروا به) اى وعظوا به (فتحنا عليهم ابواب كل شئ) من انواع (النعم حتى اذا فرحوا) اعجبوا (بما أتوا اخذناهم بغتة فاذاهم مبلسون) متحيرون آيسون من رحمة الله ومنه ابليس

(وقال)

(فقطع دابر) اى آخر (القوم الذين ظلموا) قال فى تفسير الوجيز اى غابرهم الذى تخلف فى آخر القوم والمعنى استوصلوا بالهلاك فلم يبق منهم باقية (والحمد لله رب العالمين على هلاك الظالمين (وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا رأيت) انت (الله يعطى العبد مايحب و) الحال (هو مقيم على المعصية) وفى نسخة على معصية (فانما ذلك) الحال (استدراج ثم تلا) اى قرأ النبى عليه السلام قوله تعالى (فلما نسوا ماذكروا به الاية) اى الى آخر الاية قوله (وعن المعونة) عطف على قوله عن الاستدراج اى ويمتاز ايضا عن المعونة (وهى) اى المعونة (مايظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم) اى عند كون عوام المسلمين مضطرين كما يخلق الله تعالى على يد المظلوم من الخوارق احيانا ليتخلص من يد الظالم فلا يخلو هذا من نوع كرامة كما قال الشارح (تخليصا لهم) اى لاجل تخليصهم (من المحن) جمع المحنة بمعنى المشقة (و) من (البلايا) جمع البلية نعوذ بالله منها (والاستاذ ابو اسحق) الاسفرانى والحليمى (مناو المعتزلة) سوى الحسين البصرى منهم (ينكرون كرامات الاولياء) فيه تحقيق بعض الافاضل بأن قال اى ينكرون وقوعها واما جوازها فلا ينكره الاستاذ ولا المعتزلة فالاستاذ فى الجواز مع المعتزلة بل فى الوقوع كما فى المواقف وقال فيه وفى شرحه ان ابا الحسين من المعتزلة مع اصحابنا اى فى القول بجوازها ووقوعها وقالوا فى علة انكارهم (اذ تشتبه) اى الكرامات حينئذ (بالمعجزة) لانها خارقة للعادة مثلها فما الفرق بينهما وردهذا الاعتلال (بأنها) اى الكرامة (تمتاز) وتفترق (عنها) اى عن المعجزة (بعدم) اى بسبب عدم (مقارنتها التحدى) مر معناه فى بحث المعجزة (و) تمتاز ايضا (بأنها) اى بسبب انها اى الكرامة التى هى عبارة عن الخوارق للعادة (تكون معجزة للنبى عليه السلام و) تكون (كرامة للولى الذى) هى اى الكرامة (ظهرت على يده) ثم كأنه قيل مادليل قول المصنف وكرامات الاولياء حق فقال (والدليل على حقيتها) اى كونها حقا ثابتا فالياء مصدرية توقوع (قصة مريم) ام عيسى عليه السلام (وهى) اى قصتها ماذكره الله تعالى فى قوله عز وجل (كلما) اى كل وقت (دخل عليها) اى على مريم (زكريا) فاعل دخل (المحراب)اى فى المحراب قيل بنى لها محرابا فى المسجد اى غرفة تصعد اليها بسلم او المحراب اشرف المجالس ومقدمها كأنها وضعت فى موضع من بيت المقدس اوكانت مساجدهم تسمى المحاريب روى ان زكريا لايدخل عليها الاهو وحده فاذا خرج غلق عليها سبعة ابواب فكلما دخل (وجد عندها رزقا)اى نوعا منه غير معتاد اذ كان ينزل ذلك من الجنة وكان يجد عندها فى الصيف فاكهة الشتاء

وفى الشتاء فاكهة الصيف ولم ترضع ثديا قط قال كأنه قيل فماذا قال زكريا عليه السلام عند مشاهدة هذه الآية فقيل (قال يا مريم أنى لك هذا) اى من اين يجى لك هذا الذى لايشبه ارزاق الدنيا وهو آت فى غير حينه والابواب مغلقة عليك لاسبيل للداخل به اليك (قالت) مريم وهى صغيرة لاقدرة لها على فهم السؤال ورد الجواب قيل تكلمت وهى صغيرة كما تكلم عيسى وهو فى المهد (هو من عند الله) فلا تعجب ولاتستبعد (ان الله يرزق من يشاء) ان يرزقه (بغير حساب) اى بغير تقدير لكثرته او بلا محاسبة اومن حيث لايحتسب وفى الاية دليل على جواز الكرامة للاولياء (عن النبى) صلى الله تعالى عليه وسلم انه جاع فى زمن قحط فأهدت له فاطمة رضى الله عنها رغيفين وبضعة لحم آثرت بها فرجع بها اليها وقال هلمى يابنية فكشفت عن الطبق فاذا هو مملو خبزا ولحما فبهتت وعلمت انها نزلت من عند الله فقال لها صلى الله تعالى عليه وسلم أنى لك هذا فقالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب فقال صلى الله تعالى عليه وسلم الحمد لله الذى جعلك شبيهة بسيدة بنى اسرائيل ثم جمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عليا والحسن والحسين رضى الله عنهم وجمع اهل بيته عليه فأكلوا وشبعوا وبقى الطعام كما هو وفاوسعت فاطمة رضى الله عنها على جيرانها * وقد ظهر على السلف رضى الله عنهم من الصحابة والتابعين ثم على من بعدهم من الكرامات كذا فى روح البيان ملخصا ثم ان جهة الاستدلال ان ماشاهده زكريا عليه السلام عند مريم من الخوارق للعادة وهى ليست بنبى حتى يكون ذلك معجزة بل هى من الاولياء فكان ذلك كرامة ظهرت على يدها قوله (وآصف بن برخيا) عطف على قوله قصة مريم اى وقصة آصف ابن برخيا وهو وزير سليمان عليه السلام وقصته اتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد سليمان عليه السلام طرفه والقدر بينهما شهران مع ان آصف لم يكن نبيا (وماتواتر عن غيرهما) اى غير مريم وآصف (من اولياء امة محمد عليه السلام بحيث لايستطيع) اى لايقدر (العاقل انكاره وقلما يكون) الانكار (لمايشاهد) العاقل (بعضها اويتواتر لديه) اى عند العاقل (بحيث يمتنع عنده) اى العاقل (تواطئ) اى اجتماع (المخبرين على الكذب) اى على ان يكذبوا فيه كما حكى عن ابى عنوان الواسطى قال انكسرت السفينة وبقيت أنا وامرأتى اياما على لوح وقد ولدت فى تلك الحالة صبية فصاحت بى فقالت يقتلنى العطش فرفعت رأسى فاذا رجل فى الهواء جالس وفى يده سلسلة من ذهب وفيها كوز من ياقوت احمر و قال هاك اشربا قال فاخذت الكوز وشربنا منه فاذا هو اطيب من المسك واحلى من العسل فقلت من أنت يرحمك الله قال انا عبد

لمولاك فقلت بم وصلت الى هذا قال تركت هواى لمرضاته فأجلسنى فى الهواء ثم غاب عنى فلم أره كذا فى روح البيان قال المصنف ﴿يكرم﴾ من باب التفعيل ﴿الله﴾ فاعل يكرم ﴿بها﴾ اى بتلك الكرامات ﴿من﴾ مفعول يكرم ﴿يشاء ويختص برحمته من يريد﴾ قال الشارح (فيه) اى فى قول المصنف يكرم الله بها الخ (اشعار بوجه تسميتها اى الكرامات (بالكرامات) اذ الكرامة حينئذ مايكرم الله بها من يشاء يعنى مابه تكريم الله لاوليائه فيكون مابه التكريم كرامة كما كان مابه التفضيل فضلا وفضيلة ولو قال المصنف فى مقام ماقال آنفا (يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن) وكان اقتباسا خالصا قال المصنف (والكفر عدم الايمان) وهو اى الكفر اعم من التكذيب لشموله الكافر الخالى عن التصديق والتكذيب قال السيلكوتى بعد قول المصنف عدم الايمان هكذا عمن من شانه الايمان فالمنكر والمتردد والخالى الذهن عن التصديق والانكار كافر فلا واسطة بين الايمان والكفر سواء فسر الايمان بالتصديق فقط اومع الاقرار اومع العمل كما هو عند الخوارج واما عند المعتزلة فالكفر عندهم عدم التصديق فقط والايمان مجموع الامور الثلاثة والفسق اى ارتكاب الكبيرة واسطة بين الايمان والكفر انتهى قال الشارح ﴿و﴾ الايمان ﴿هو﴾ مايطلق عليه لفظ الايمان (فى اللغة التصديق) اى هو عبارة عن التصديق مطلقا (لقوله تعالى) فى سورة يوسف حكاية عن اخوة يوسف (وماانت بمؤمن لنا) ولو كنا صادقين (اى مصدق لنا و) الايمان (فى الشرع هو) ﴿التصديق بما علم مجىء النبى صلى الله تعالى عليه وسلم به﴾ الباء للتعدية ﴿ضرورة﴾ اى قطعا يعنى اذا لم يعلم مجيئه به قطعا لم يجب على المؤمن التصديق به اعلم ان هذا التفسير مطابق لما قال السيلكوتى فالوجه تفسير الضرورة بالقطع سواء كان بديهية اونظرية فافهم (تفصيلا) وهو ان يصدق بكل واحد واحد من الاحكام الشرعية بأنه حق فافهم (فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا) اى كون الايمان هو التصديق فقط (مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى واتباعه) والشارح منهم (والتلفظ بكلمتى الشهادتين مع القدرة عليه) اى على التلفظ (شرط) اى شرط كون الايمان معتبر الاشرط وجوده كالوضوء للصلاة التى هى الافعال والاركان المخصوصة (فمن اخل) اى ترك (به) اى بالتلفظ بتلك الكلمتين وارجع بعضهم الضمير الى التصديق بما علم الخ (فهو كافر مخلد فى النار ولا ينفعه) الضمير المنصوب راجع الى من فى فمن أخل (المعرفة القلبية) وان كانت يقينية كمعرفة زوجية الاربعة مثلا (من غير اذعان وقبول) اى خضوع

واقرار قال فى القاموس اذعن خضع وذل واقر فالمعنى الاول والثالث يصلحان فى هذا المقام فتدبر قوله (فان) الخ تمثيل لادليل (من الكفار من كان يعرف الحق يقيناو كان انكاره عناداواستكبارا) كابى جهل الذى قال تعالى فى حقه فبئس مثوى المتكبرين وصيغة الجمع اعنى المتكبرين ايذانا لشدة عناده و كثرة كبره فمورده خاص وان كان متعلقه عاماو مما كان مورده ومتعلقه عاماماذكره الشارح بقوله (كما قال الله تعالى وجحدوابها) اى بالآيات (واستيقنتها) اى وقداستيقنتها لان الواو للحال (انفسهم ظلما) اى للظلم على انفسهم (وعلوا) اى ترفعا وتكبرا ثم اقول انى رأيت ذكر بحيث جزئى فى هذا المقام مناسبا لانه بتضح به معنى كلمة الايمان لغةواصطلاحا وذلك البحث من البيضاوى وذلك افيدمن عبارة الشارح والسيلكوتى وهو قوله الايمان فى اللغة عبارة عن التصديق واما فى الشرع فالتصديق بما علم مجئ الخ ومجموعه ثلاثة امور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج ومن اخل بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن اخل بالاقرار فهو كافر ومن اخل بالعمل فهو فاسق وفاقاو كافر عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة ثم اختلفوا فى مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود اولابد من اقتران الاقرار به ولعل الحق الثانى لانه تعالى ذم المعاندين اكثر من ذم الجاهلية المقصر وللمانع ان يجعل الذم للانكار لعدم الاقرار انتهى (والدليل على خروج التلفظ بكلمتى) متعلق بالتلفظ (الشهادتين عن) متعلق بخروج (الايمان) الخ قال فى شرح العقايد و ذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان التصديق القلبى امر باطن لابدله من علامة فمن صدقه اى جاءبه النبى عليه السلام من عندالله ولم يقربه بلسانه فهو مؤمن عندالله وان لم يكن مؤمنا فى احكام الشرع انتهى قوله (قوله تعالى) خبر المبتدأ اعنى قوله والدليل (اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله عليه السلام اللهم ثبت قلبى على دينك حيث نسب) على بناء المجهول (فيها) اى فى هذه الايات والاحاديث (وفى نظائرها) وامثالها (الغير المحصورة) لفرط كثرتها وزيادة وفرتها (الايمان) نائب الفاعل لنسب (الى القلب فدل ذلك) اى ان نسب الايمان اليه (على انه) اى الايمان (فعل القلب) لافعل الجوارح الخارجية (وهو التصديق) قال الكلنبوى تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة هذه الايات والحديث فيكون عبارة عن التصديق القلبى فلايكون الاقرار اللسانى ولا العمل بالجوارح

جزأ من الايمان انتهى ❁ لما فرع من الكلام فى التلفظ بكلمتى الشهادتين الذى هو الاقرار
باللسان بأنه شرط لا ركن شرع فى الكلام فى العمل هل هو جزء ام لا فقال (والعمل
خارج عنه) اى عن التصديق (المجيئه) اى العمل حال كونه (مقرونا بالايمان معطوفا)
من قبيل تعدد الحال (عليه) اى على الايمان (فى عدة) بتشديد الدال مع كسرة العين
(مواضع من الكتب) اى فى محلات متعددة من الكتب الكلامية والتفسيرية مثاله
كائن (كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات) هذه الآية كما تدل على ان العمل
ليس جزأ من الايمان كذلك تدل على انه اى العمل ليس نفس الايمان كما هو مذهب
الخوارج وعبد الجبار والجبائى وابنه واكثر معتزلة بصرة لان الشئ لا يعطف
على نفسه كما قال الشارح (فان الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاء القوم) هذا كل
(وافرادهم) هذا جزئه (ولا) يقال ايضا (عندى العشرة وآحادها وتفصيل
المقام) اى مقام كون العمل خارجا عن الايمان (ان ههنا اربعة) بالنصب (احتمالات)
الاحتمال (الاول ان يجعل) على بناء المجهول (الاعمال جزأ من حقيقة الايمان
داخلا فى قوامه) اى الايمان (وحقيقته) اى الايمان (حتى يلزم من عدمها) اى
عدم الاعمال (عدمه) اى عدم الايمان (وهو مذهب المعتزلة) اى جمهورهم (و)
الاحتمال (الثانى ان تكون) الاعمال (اجزاء عرفية) كائنة (للايمان) لا اجزاء
داخلة فى قوام الايمان حقيقة (فلا يلزم من عدمها) اى الاعمال التى هى اجزاء عرفية
(عدمه) اى الايمان مثاله ونظيره كائن (كما يعد فى العرف الشعر) اى شعر البدن
(والظفر) من اصابع اليدين والرجلين (و) ذات اليد (والرجل اجزاء
لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام) متعلق بلا يقال (زيد بانعدام) اى بسبب انعدام
(احد هذه الامور) التى سبق ذكرها آنفا يعنى الشعر والظفر الخ (وكالاغصان
والاوراق للشجرة لانها تعد جزأ منها) اى من الشجرة (و) الحال انه (لا يقال
تنعدم) الشجرة (بانعدامها) اى بسبب انعدام الاغصان والاوراق (وهذا)
اى عد الاغصان والاوراق جزأ من الشجرة (مذهب السلف كما ورد فى الحديث
الصحيح الايمان بضع) بكسر الباء ما بين الثلاث الى التسع (وسبعون شعبة
اعلاها) اى الشعب (قول لا اله الا الله وادناها اماطة) اى ازالة (الاذى) كالحجر
والمدر والشوك (عن الطريق) وانما وصل بعن دون من لان عن موضوعة للتبعيد الكلى
(فكان لفظ الايمان عندهم) اى السلف (موضوعا للقدر المشترك) وهو الصدق
(بين التصديق وبين مجموع التصديق والاعمال) قال فى شرح المواقف هذا اى قوله

الايمان بضع الخ دليل من قال ان الايمان فعل الطاعات باسرها ومن قال انه مركب
من التصديق والاقرار والعمل جميعا والجواب ان المراد شعب الايمان لانفس الايمان
فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا فى اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤلف
بالاجماع فلابد فى الحديث من تقدير مضاف انتهى (فيكون اطلاقه) اى الايمان
(على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر فى الشجرة
المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها وبين مجموع ساقها والشعب) اى
الاغصان والاوراق (فلايطلق الانعدام عليها) اى على الشجرة (ما) اى مدة (ما
بقى الساق) قائما متصلا بالاصل (وقس عليه الانسان المعين كزيد) فانه وان قطع شعره
وظفره بل يده ورجله لايطلق عليه لفظ الانعدام مادام بدنه موجودا (فالتصديق)
كائن (بمنزلة اصل الشجرة والاعمال) كائنة (بمنزلة فروعها واغصانها فمادام الاصل)
اى فمادام التصديق الذى هو بمنزلة اصل الشجرة (باقيا) فى القلب (يكون الايمان
باقيا وان) وصلية (انعدم) بالترك (شعبها) اى الاعمال الصالحة (كما تقدم تمثيله
بالشجرة) متعلق بالتمثيل (و) الاحتمال (الثالث ان يجعل) على بناء المجهول (الاعمال)
نائب الفاعل ليجعل (آثارا خارجة عن الايمان مسببة) اسم مفعول (له) اى للايمان
(ويطلق) اى وبأن يطلق (عليها) اى على الاعمال (لفظ الايمان مجازا) مرسلا
بعلاقة السببية (ولامخالفة بينه) اى بين الاحتمال الثالث (وبين الاحتمال الثانى)
الا يوجد المخالفة بينهما (بأن يكون اطلاق اللفظ عليها) اى على الاعمال (حقيقة)
عرفية على الاحتمال الثانى (او مجازا) على الاحتمال الثالث (وهو بحث لفظى) فان من يرى
كون الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبينه اى وبين الاعمال يكون الاطلاق
على الاعمال عنده اى عند من يرى كون الايمان الخ حقيقة ومن لايرى وضعه الا للتصديق
الذى هو سببها يكون اطلاقه اى اطلاق لفظ الايمان عليها اى على الايمان مجازا عنده
اى عند من لايرى الخ (و) الاحتمال (الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه) اى عن الايمان
(بالكلية) لااجزاء داخلة فى حقيقته ولااجزاء عرفية ولاآثارا مسببة له ليظهر
التقابل بينه وبين ماسبق كله اى كل واحد من الاحتمالات الثلاث (ومن القائلين
بهذا الاحتمال الرابع من يقول لايضر مع الايمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة
وهو مذهب بعض الخوارج) اقول ان كان مراده ان المعصية لاتوجب خروج
المؤمن العاصى عن دائرة الايمان فمسلم وان كان مراده ان كل معصية يصدر عن
المؤمن العاصى فايمانه يوجب عدم عذابه ولو موقتا فممنوع (واعلم ان الاسلام

هو الانقياد الظاهر) فيصح ان يعبر عنه بالاسلام الظاهر اختصارا (وهو التلفظ بالشهادتين) اى بكلمتى الشهادتين (والاقرار بما يترتب عليهما) اى على تلك الشهادتين من احكام الدين فانه اى فان انكار ما يترتب عليهما فى المعنى رجوع من التلفظ بالشهادتين فيستلزم التردد فتأمل (والاسلام الكامل الصحيح) بخلاف الاسلام الظاهر فانه اى الكامل (لا يكون الامع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج) وذلك لقوله عليه السلام حين سئل عنه جبرائيل عليه السلام عن الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استعطت اليه سبيلا (وقد ينفك) اى يفترق وينفصل (الاسلام الظاهر) اى الاسلام الذى هو الانقياد الظاهر لا الاسلام الكامل الصحيح (عن) متعلق بينفك (الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل) لهم يا محمد (لم تؤمنوا ولكن قولوا) يا ايها الاعراب (أسلمنا) مكان قولكم آمنا اى انقدنا ظاهرا قال السيد السند قدس سره هذه الآية تدل على ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب وكذا قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين يدل عليه فقد اثبت فى هاتين الآيتين التصديق اللسانى انتهى (ويصح ان يكون الشخص مسلما فى ظاهر الشرع) وتجرى عليه وله الاحكام الاسلامية (و) الحال انه (لا يكون مؤمنا فى الحقيقة) لما انه ليس فى قلبه التصديق القلبى والله يعلمه كما هو عليه يناسب هنا ان اذكر لك ما قاله السيد السند قدس سره من ان الايمان على خمسة اقسام ايمان مطبوع وايمان مقبول وايمان معصوم وايمان موقوف وايمان مردود اما الايمان المطبوع فهو ايمان الملائكه واما الايمان المقبول فهو ايمان الانبياء (واما الايمان المعصوم فهو ايمان المؤمنين واما الايمان الموقوف فهو ايمان المبتدعين واما الايمان المردود فهو ايمان المنافقين انتهى (واما الاسلام الحقيقى) الخ قال بعض الافاضل الظاهر ان المراد به الاسلام الكامل ففيه شائبة التكرار فتأمل انتهى اقول هو اى ما عبر عنه بالاسلام الحقيقى الاسلام الصحيح الكامل الذى سبق منه قريبا حاصله ان الاسلام الحقيقى اخص مطلقا من الايمان الحقيقى اذ من صدق النبى فيما جاء به بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الشرع وهذا اختيار الشيخ ابى منصور ومذهب الجمهور كما يظهر بالرجوع الى ما سبق والنصوص متعاضدة لذلك قال التفتازانى فى شرح العقايد هذا اذا دخل التلفظ بالشهادتين فى الاعمال والافهو من عند الناس ايضا لكن الادخال لازم لاتفاقهم على ان الايمان والاسلام واحد قال التفتازانى فى شرح العقايد وبالجملة لا يصح فى الشرع ان يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم ومسلم وليس

قوله اى انقدنا الخ تفسيرا اسلمنا لا آمنا فافهم (منه)

الايمان بضع الخ دليل من قال ان الايمان فعل الطاعات باسرها ومن قال انه مركب
من التصديق والاقرار والعمل جميعا والجواب ان المراد شعب الايمان لا نفس الايمان
فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا فى اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤلف
بالاجماع فلابد فى الحديث من تقدير مضاف انتهى (فيكون اطلاقه) اى الايمان
(على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر فى الشجرة
المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها وبين مجموع ساقها والشعب) اى
الاغصان والاوراق (فلا يطلق الانعدام عليها) اى على الشجرة (ما) اى مدة (ما
بقى الساق) قائما متصلا بالاصل (وقس عليه الانسان المعين كزيد) فانه وان قطع شعره
وظفره بل يده ورجله لا يطلق عليه لفظ الانعدام مادام بدنه موجودا (فالتصديق)
كائن (بمنزلة اصل الشجرة والاعمال) كائنة (بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل)
اى فما دام التصديق الذى هو بمنزلة اصل الشجرة (باقيا) فى القلب (يكون الايمان
باقيا وان) وصلية (انعدم) بالترك (شعبها) اى الاعمال الصالحة (كما تقدم تمثيله
بالشجرة) متعلق بالتمثيل (و) الاحتمال (الثالث ان يجعل) على بناء المجهول (الاعمال)
نائب الفاعل ليجعل (آثارا خارجة عن الايمان مسببة) اسم مفعول (له) اى للايمان
(ويطلق) اى وبأن يطلق (عليها) اى على الاعمال (لفظ الايمان مجازا) مرسلا
بعلاقة السببية (ولا مخالفة بينه) اى بين الاحتمال الثالث (وبين الاحتمال الثانى)
الا يوجد المخالفة بينهما (بأن يكون اطلاق اللفظ عليها) اى على الاعمال (حقيقة)
عرفية على الاحتمال الثانى (او مجازا) على الاحتمال الثالث (وهو بحث لفظى) فان من يرى
كون الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبينه اى وبين الاعمال يكون الاطلاق
على الاعمال عنده اى عند من يرى كون الايمان الخ حقيقة ومن لا يرى وضعه الا للتصديق
الذى هو سببها يكون اطلاقه اى اطلاق لفظ الايمان عليها اى على الايمان مجازا عنده
اى عند من لا يرى الخ (و) الاحتمال (الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه) اى عن الايمان
(بالكلية) لا اجزاء داخلة فى حقيقته ولا اجزاء عرفية ولا آثارا مسببة له ليظهر
التقابل بينه وبين ما سبق كله اى كل واحد من الاحتمالات الثلاث (ومن القائلين
بهذا الاحتمال الرابع من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
وهو مذهب بعض الخوارج) اقول ان كان مراده ان المعصية لا توجب خروج
المؤمن العاصى عن دائرة الايمان فسلم وان كان مراده ان كل معصية يصدر عن
المؤمن العاصى فايمانه يوجب عدم عذابه ولو موقتا فممنوع (واعلم ان الاسلام

(وقع)

هو الانقياد الظاهر) فيصح ان يعبر عنه بالاسلام الظاهر اختصارا (وهو التلفظ بالشهادتين) اى بكلمتى الشهادتين (والاقرار بما يترتب عليهما) اى على تلك الشهادتين من احكام الدين فانه اى فان انكار ما يترتب عليهما فى المعنى رجوع من التلفظ بالشهادتين فيستلزم التردد فتأمل (والاسلام الكامل الصحيح) بخلاف الاسلام الظاهر فانه اى الكامل (لا يكون الامع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج) وذلك لقوله عليه السلام حين سئل عنه جبرائيل عليه السلام عن الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا (وقد ينفك) اى يفترق وينفصل (الاسلام الظاهر) اى الاسلام الذى هو الانقياد الظاهر لا الاسلام الكامل الصحيح (عن) متعلق بينفك (الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل) لهم يا محمد (لم تؤمنوا ولكن قولوا) يا ايتها الاعراب (أسلمنا) مكان قولكم آمنا اى انقدنا ظاهرا قال السيد السند قدس سره هذه الآية تدل على ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب وكذا قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين يدل عليه فقد اثبت فى هاتين الآيتين التصديق اللسانى انتهى (ويصح ان يكون الشخص مسلما فى ظاهر الشرع) وتجرى عليه وله الاحكام الاسلامية (و) الحال انه (لا يكون مؤمنا فى الحقيقة) لما انه ليس فى قلبه التصديق القلبى والله يعلمه كما هو عليه يناسب هنا ان اذكر لك ما قاله السيد السند قدس سره من ان الايمان على خمسة اقسام ايمان مطبوع وايمان مقبول وايمان معصوم وايمان موقوف وايمان مردود اما الايمان المطبوع فهو ايمان الملائكه واما الايمان المقبول فهو ايمان الانبياء (واما الايمان المعصوم فهو ايمان المؤمنين واما الايمان الموقوف فهو ايمان المبتدعين واما الايمان المردود فهو ايمان المنافقين انتهى (واما الاسلام الحقيقى) الخ قال بعض الافاضل الظاهر ان المراد به الاسلام الكامل ففيه شائبة التكرار فتأمل انتهى اقول هو اى ما عبر عنه بالاسلام الحقيقى الاسلام الصحيح الكامل الذى سبق منه قريبا حاصله ان الاسلام الحقيقى اخص مطلقا من الايمان الحقيقى اذ من صدق النبى فيما جاء به بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الشرع وهذا اختيار الشيخ ابى منصور ومذهب الجمهور كما يظهر بالرجوع الى ما سبق والنصوص متعاضدة لذلك قاله التفتازانى فى شرح العقايد هذا اذا دخل التلفظ بالشهادتين فى الاعمال والا فمؤمن عند الناس ايضا لكن الادخال لازم لاتفاقهم على ان الايمان والاسلام واحد قال التفتازانى فى شرح العقايد وبالجملة لا يصح فى الشرع ان يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم ومسلم وليس

قوله اى انقدنا الخ تفسيرا اسلمنا لا آمنا فافهم (منه)

بمؤمن ولانعنى بوحدتها سوى هذا انتهى ومعلوم ان المتبادر من الحكم حكمنا فقط لا الشامل لحكمه تعالى والا فالمصدق بقلبه التارك للاعمال مؤمن عنده فتأمل قوله (المقبول) صفة بعدها لقوله الاسلام (عندالله تعالى فلا ينفك) اى الاسلام الحقيقى الخ (عن الايمان الحقيقى) دلالة هذا على عموم الاسلام الحقيقى مطلقا من الايمان الحقيقى اذ يقال لا ينفك الحيوان عن الانسان ولا يقال عكسه اذ الانسان ينفك عنه فى الفرس مثلا كما يوقنك الرجوع الى بحث العرض اللازم من علم الميزان مع ان العموم بالعكس فتأمل (بخلاف العكس كما فى المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال) فيوجد الايمان الحقيقى ولا يوجد الاسلام الحقيقى لتركه الاعمال فنقول يوجد مؤمن غير مقبول الاسلام عندالله فلا يبقى فى النار اذا دخل فيها فافهم (واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر فى الايمان بما هو احد قسمى العلم) اى بالتصديق الذى هو احد قسمى العلم وهما اى القسمان التصور والتصديق (فلابد) جواب لو (من اعتبار قيد آخر) قد صرح فيما سبق بأن ذلك القيد هو التلفظ بكلمتى الشهادة مع القدرة فالمراد به التسليم والانقياد الظاهريان فيكون الايمان حينئذ تصديقا بالجنان قوله (ليخرج) ما ترتب على القيد المذكور اى يلزم ذلك القيد ليخرج (الكفر العنادى) المشار اليه بالآية السابقة وبقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم (كما مر) بقوله ولا ينفعه المعرفة القلبية بدون الاذعان (اليه) اى الى ذلك الاعتبار (الاشارة) فى قوله تعالى وجحدوا بها الآية (وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد) الاختياريين (وجعله) اى القيد الآخر (ركنا فى الايمان) لا شرطا خارجا (والاقرب ان يفسر) على بناء المجهول (التصديق) المأخوذ فى مفهوم الايمان (بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى) الاختياريين المعبر عنهما بكلام النفس والتفسير للتصديق بهذا المعنى مما اشار اليه الامام حجة الاسلام فى بعض تصانيفه (ويقرب منه ماقيل ان التصديق ان تنسب انت (باختيارك الصدق) بالنصب مفعول تنسب (الى احد وهو) اى ماقيل (يحوم) اى يدور (حول ذلك وان لم يصب) من اصاب يصيب (المحز) بالزاى المعجمة اى مكان الحز وهو القطع والجزم قال المصنف ﴿ولا يكفر﴾ على بناء المجهول اى لا ينسب الى الكفر ﴿احد﴾ فيكون احد بالرفع نائب الفاعل للايكفر وفى نسخة ولا نكفر احدا ﴿من اهل القبلة﴾ قال المولى خسرو فى المرآة المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح انتهى وقال الخيالى هذه القاعدة معناها انه لا يكفر فى المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع فى تكفير من انكر ضروريات الدين ثم هذه القاعدة للشيخ الاشعرى وبعض

(متابعيه)

متابعيه واما البعض الاخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة فى بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل وقال الخلخالى انما لا يكفر احد منهم لان المسائل التى اختلفوا فيها ككون الله تعالى عالما بعلمه وموجدا لفعل العبد وغير متحيز ولا فى جهة وككونه مرئيا اولا لم يبحث النبى عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها اى فى تلك المسائل ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق فى هذه المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام انتهى وقال فى المرآة الاكفار انما يصح لو لم يقم فى كل من الطرفين شبهة تشبه الدليل وخفى فسادها بحيث يخرج ذلك الطرف من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل مؤولا عند الآخر فتأمل قال الشارح (وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما) اى الاعتقاد او النطق بالشهادتين (لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لعلل) كائنة (فى لسانه) كالاخرسية او العقدة المانعة عنه وغيرهما (اولعدم التمكن منه) اى من النطق (بوجه من الوجوه) اى بسبب من الاسباب المانعة عن التمكن قال المصنف ﴿الا﴾ يكفر احد ﴿بما﴾ اى بسبب شئ ﴿فيه﴾ اى فى ذلك الشئ قال الشارح اى بما اى بشئ يعلم منه اى من ذلك الشئ ﴿نفى الصانع القادر المختار﴾ قال الشارح (ذكره) اى ذكر المصنف لفظ المختار (بعد القادر لان الاختيار الذى اثبته الفلاسفة) اى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل (ليس) هو (اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذى يثبته المتكلمون اعنى) به (صحة الفعل والترك) انى رأيت هنا نوع بسط مناسبا بأن اقول الاختيار الذى اثبته الفلاسفة اعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما مر آنفا ذكره الشارح فى اواسط شرح قول المصنف فهو عالم بجميع المعلومات والقدرة عندهم اى عند الفلاسفة عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ذكره الشارح ايضا فى اول شرح قول المصنف قادر على جميع الممكنات فذكر كل واحد منهما يغنى عن ذكر الآخر فيكون عبثا وهو لا يرد علينا اذ لم نرد هذا المعنى بل مرادنا به اى بالاختيار صحة الفعل والترك والمختار بهذا المعنى اى ما يصح منه الفعل والترك اخص من القادر لان القادر على الشئ والفاعل له اضطرارا قادر عليه غير مختار فيه لانه لا يصح منه فى هذا الشئ الا الفعل والعام لا يغنى ذكره عن ذكر الخاص ولذا ذكره بعده قال العصام لا وصمة فى اغناء المتأخر عن المتقدم بخلاف المتقدم عن المتأخر فانه قبيح هذا مرامه لكن اقول معنى القدرة عندنا هو معنى الاختيار الذى اتى به ههنا اعنى صحة

الفعل والترك قاله فى اول شرح قول المصنف قادر على جميع الممكنات فالقدرة والاختيار
متراد فان عندنا كما هما كذا عند الحكماء فيغنى ذكر كل منهما عن ذكر الآخر فالصواب
ان يذكر للاختيار معنى آخر اخص من معنى القدرة قال الكلنبوى فيما بين الشارح
معنى الاختيار الذى اثبته الحكماء اعنى فى اواسط شرح قول المصنف فهو عالم بجميع
المعلومات كما سبق الاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبى الفعل والترك وقد يطلق
على كون الفاعل من شانه ذلك الترجيح انتهى هذا ما عندى واوفق من هذا هو عند غيرى
واذا كان المراد به ذلك (فلا يغنى القادر عنه) اى عن الاختيار (فان القادر قد يضطر)
اى يكون مضطرا ومجبورا الى الفعل فيفعله اى الفعل ملابسا بقدرته والحال انه ليس مختارا
بهذا المعنى كما فى مثال الابرة الملاقية للعين فان صاحب العين يفعل غمض العين بقدرته
وليس له اختيار فافهم قال المصنف فى مقام ذكر صفة الله تعالى بعد ذكر بعض منها
﴿ العليم ﴾ قال الشارح فى مقام بيان ما يعلم منه نفى الصانع (فعلا كان) ذلك اى
ما يعلم منه نفى الصانع (او قولا) حاصله اذا فعل احد فعلا او اذا قال قولا علم منه انه
نفى الصانع فيحكم عليه بأنه كافر بالله تعالى قال المصنف عطفا على قوله بما فيه نفى
الصانع ﴿ او ﴾ بما اى بسبب شئ فيه ﴿ شرك ﴾ بالله تعالى كالقائلين بأن الله تعالى
ثالث ثلاثة وغيرهم من المشركين او بصفته تعالى ولذا قال الشارح وذلك الشرك
الموجب للحكم بالتكفير (اما) شرك (فى وجوب الوجود) كان يقال الفلان وجوده
واجب اى ليس مخلوق للواجب الوجود (او) شرك (فى الخالقية) ياؤه مصدرية
اى فى كونه خالقا مثاله كائن (كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون) اى يعتقدون
اعتقادا فاسدا كما فى قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اويزعمون
(النور فاعل) بالنصب مفعول يجعلون (الخير و) يجعلون (الظلمة فاعل الشر واما
المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون) من الافعال او التفعيل كما مر مع انهم يقولون ان
العبد خالق لافعاله ويخصون قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق بخلق الاجسام والجواهر
لا بخلق العوارض (وقد سئل الامام ابو القاسم الانصارى وهو من افاضل تلامذة
امام الحرمين عن) متعلق بسأل (تكفيرهم) اى المعتزلة انه هل يجوز ام لا (فقال)
اى ابو القاسم (لا يجوز) تكفيرهم (لانهم) اى المعتزلة (نزهوه) سبحانه وتعالى
(عما) اى عن الشئ الذى (يشبه الظلم والقبح) وهو التعذيب على المعصية مع خلقه
تعالى اياها فى العبد (و) نزهوه ايضا (عما) اى عن كل ما (لا يليق بالحكمة) والمصلحة
قال السيلكوتى فى تفسير نزهوه اى انما نفوا خلقه لافعال العباد لان تعذيبهم واثابتهم على

(افعاله)

قوله فالصواب الخ
اللهم الا ان يقال انه
حمل القدرة فى كلام
المصنف على الكون
بحيث ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل
وهذا معنى القدرة
عند الحكماء وهم
يقولون ان مقدم
الشرطية الاولى دائم
الوقوع بالنسبة الى
وجود العالم وبالنسبة
الى عدمه دائم اللا
وقوع فيرى حينئذ
ان القدرة وجدت
بدون الاختيار لكن
قال فى شرح قادر على
جميع الممكنات ودوام
الفعل وامتناع الترك
بسبب الغير لا ينافى
الاختيار نعم كونه
تعالى قادرا بمعنى ان
شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل متفق عليه
بين الفريقين لكن
الحكماء ذهبوا الى ما
مر من وجوب مقدم
الشرطية الاولى
وامتناع مقدم الثانية
ولا شئ من الملتين
احد يتمذهب بالمذهب المسفور كما هو فى شرح المواقف (منه)

افعال لم يفعلوه ظلم وقبيح لايليق بالحكمة فهم وقعوا فيما وقعوا التنزيههم ذاته تعالى عما لايليق بكبريائه انتهى (وسئل) ابو القاسم ايضا (عن) جواز تكفير (اهل الجبر) وعدم جوازه (فقال) ابو القاسم فى الجواب (لايجوز تكفيرهم) اى اهل الجبر كما لايجوز تكفير اهل الاعتزال (لانهم) اى اهل الجبر (عظموه) سبحانه وتعالى (حتى) اى الى ان (لايكون) اصلا (لغيره) تعالى (قدرة وتأثير وايجاد) واذا كان الامر كذلك (فالكل) اى المعتزلة والجبرية (متفقون على انه) سبحانه (وتعالى منزه عن) كافة (سمات) اى علامات (النقص والزوال) يعنى ان كلهم اعتقدوا بالاتفاق انه سبحانه وتعالى منزه عن كل مايورث النقص فى شانه تعالى وانه تعالى منزه عن الفناء والزوال فحينئذ لايجوز تكفيرهم اصلا (واما) بكسر الهمزة عاطفة عطفت قوله (فى المعبودية) على قوله او فى الخالقية او على قوله امافى وجوب الوجود اى وذلك الشرك امافى المعبودية (كعبدة) اى كشرك عبدة (الاصنام) والاوثان (والكواكب والنار) فكلهم مشرك بالله تعالى ان الشرك لظلم عظيم قال المصنف ﴿او انكار النبوة﴾ اى لايكفر احد الا بمافيه انكار النبوة ﴿او انكار ماعلم﴾ على بناء المجهول ﴿مجئ محمد عليه السلام به﴾ ضميره راجع الى ما ﴿ضرورة﴾ اى علما ضروريا ﴿او انكار امر مجمع عليه قطعا﴾ اى اجماعا قطعيا ﴿كالاركان الخمسة للاسلام﴾ قال الشارح (وهى) اى تلك الاركان (شهادة ان لا اله الا الله و) شهادة (ان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم) شهر (رمضان وحج البيت) لمن استطاع اليه سبيلا (مثال الاول) اى مثال من حكم بكفرهم بسبب انكارهم للنبوة (الذين ينكرون النبوة مطلقا) اى نبوة كان من أى نبى كان (كالبراهمة) سبق ذكرهم بأنهم طائفة من الفلاسفة (وبعض الملاحدة ومثال الثانى) اى مثال من حكم بكفرهم بسبب انكارهم لما علم مجئ محمد عليه السلام ضرورة (المنكرون للمعاد الجسمانى كما سبق ذكره) مفصلا (ومثال الثالث) اى مثال من حكم بكفرهم اى بسبب انكارهم لامر مجمع عليه قطعا (المنكرون بحرمة الخمر) قال السيلكوتى حرمة الخمر ثابت بالكتاب لابالاجماع ولذا قال بحرمتها الشيعة الذين لايقولون بحجية الاجماع انتهى وفى نسخة عطف ولحم الخنزير على الخمر يعنى ذكر هو ايضا بعد ذكره فالمعنى والمنكرن بحرمة لحم الخنزير (ولحل) وفى نسخة بحل (التختم بالفضة للرجال) اى اتخاذ الخاتم للرجال من الفضة لكن فيه مافيه فتأمل قال المصنف ﴿او استحلال المحرمات﴾ اى يحكم بكفره بسبب مافيه استحلال المحرمات اى اعتقاد الحرام حلالا لان سينه للاعتقاد كما فى استكرمته اى اعتقدت انه كريم قال الشارح (ولابد) هنا (من التقييد بكون تحريمه) اى تحريم المحرمات فالاولى تحريمها

اللهم الا ان يقال هو من قبيل المرفوعات هو مااشتمل فتأمل قوله (مجمعا) خبر كون (عليه وان) اى وبأن (يكون من ضروريات الدين) المذكور فى شرح العقايد للعلامة التفتازانى ان استحلال المعصية اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى من الكتاب والسنة كفر بالاتفاق واذا ثبت حرمتها بالاجماع ففيه خلاف وفى التلويح واما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا ففيه خلاف فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره فهذا التقييد غير داخل فيما تقدم (وح) اى حين اذا اعتبر القيد الثانى (يدخل) اى استحلال المحرمات يعنى يكون استحلال المعصية داخلا (فيما تقدم) من قوله او انكار بما علم مجئ النبى صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة لانه انكار بما علم من الدين ضرورة (وبدون القيد الاول) وهو كون تحريمه مجمعا عليه (لا يثبت التكفير) باستحلاله (اصلا وبدون القيد الثانى) اى لولم يعتبر القيد الثانى بل اكتفى على القيد الاول فقط ففيه تفصيل ولذا قال الشارح (ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا) لان القائلين بحجية الاجماع اتفقوا على انه لا يجوز الاجماع الاعن مستند من دليل قطعى او امارة تكون علامة للدليل القطعى (وكذا) اى لا يثبت التكفير (ان كان) الاجماع (مستندا الى دليل قطعى) ولكن (لم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين) اى مما يعلم بطريق اليقين لاشتهاره بكونه من الدين كالصلوة الخمس والحج كما صرح به على القارى فى شرح نخبة الحديث (قلت ومع هذا القيد) وفى بعض النسخ ومع هذه القيود (يدخل) اى الاستحلال (فيما تقدم) اى ايضا والمراد من القيد كونه مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين كما يدل عليه الواو فى قوله قلت ومع هذا القيد انما جلت أنا مراده على هذا مع ان المتبادر من هذا القيد هو القيد الثانى المار ذكره لئلا يلزم التكرار فى كلامه فتأمل (وقد ذكر) الامام (الغزالى) الذى هو شافعى مثل الشارح (فى كتابه المنتحل من تعليق الجدل) اى فى كتابه المسمى بهذا الاسم (انه) اى الشان (قد ثبت الخلاف فى كون الاجماع حجة و لا يكفر منكره اى الاجماع) قال المولى خسرو فى المرقاة والمرآة وحكمه اى الاجماع من حيث هو هو اى مع قطع النظر عن العوارض يفيد اليقين فيكفر جاحده اى منكر حجية الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفى غيره خلاف انتهى (فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن) المجمع عليه (من ضروريات الدين) قوله (لا يكفر) خبر المبتدأ وهو قوله فمنكر (قلت

(لا بعده)

لايبعد) اى كل البعد كما هو شايع فى هذه العبارة (ان يقال) فاعل لايبعد (اذا علم انه مجمع عليه) اى قطعا (ومع ذلك انكره) هذا يفيد الاحتراز عما اذا لم يعلم انه مجمع عليه وانكره فيكون مزيلا للاطلاق الذى قبله (يكفر) اى يحكم بكفره (لانه) علة للحكم بكفره اى لان ذلك الانكار مع العلم (يدل على العناد و نصب الخلاف و ايقاع الفتنة بين اهل الاسلام) كما لا يخفى والفتنة ايقاع الناس فى الاضطراب والاختلاف والاختلال والمحنة والبلا بلا فائدة دينية كذا فى الطريقة المحمدية قال فى البريقة وهى حرام لانه فساد فى الارض واضرار بالمسلمين وزيغ والحاد فى الدين انتهى وقد علم بما مر من معنى الفتنه ان اضافة الايقاع الى الفتنة بيانية لغوية (واما اذا لم يعلم ذلك) اى انه اذا لم يعلم انه مجمع عليه (فيعذر) من باب الافعال اى يعد معذورا فى انكاره فلا يحكم بكفره (والله اعلم) بحقيقة الحكم قال المصنف ﴿ واما غير ذلك ﴾ من نفى الصانع الى استحلال المحرمات قال الشارح (كالقائلين بخلق القرآن) هل المراد بالقرآن الكلام النفسى او اللفظى فلينظر فى كتب الشافعية اذ الشارح من الاشاعرة كالمصنف (والقادحين فى اصحاب النبى عليه السلام بما) متعلق بالقادحين اى بشئ (لايوجب) ذلك الشئ (تكفيرهم) اى تكفير الاصحاب (فيه) اى فى ذلك الشئ قال السيلكوتى فى بعض النسخ والقادحون فهو جملة مستأنفة لبيان ان هذه الفرقة وان كان غير ماذكر لكنهم كافرون ومستثناة عن قوله الآتى فالقائل به مبتدع وليس بكافر انتهى (واما القادحون فى اصحاب النبى عليه السلام بما) اى بشئ (يوجب تكفيرهم) اى الاصحاب (فهم) اى القادحون (فيه) اى فى ذلك الشئ (يكفرون) من الافعال او التفعيل (وكذا قذف)اى بهتان(عايشة رضى الله عنها) فالمصدر مضاف الى مفعوله اى يكفر القاذف فيها (واما سب الصحابة بغير ماذكر) اى بغير ما يوجب تكفيرهم (ليس بكفر على الاصح) اى على القول الاصح الكائن (فى مذهب الامام الشافعى رحمه الله تعالى) قال المرجانى وعبارة الشارح فى هذا المقام غير مستقيمة بل حق الترتيب ان يقول واما غير ذلك كالقائلين بخلق القرآن وسب الصحابة بما لا يوجب تكفيرهم ليس بكفر على الاصح فى مذهب الشافعى واما القادحون فى اصحاب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضى الله تعالى عنها انتهى واما عند ابى حنيفة فالقائل بخلق القرآن كافر وكذا عند ابى يوسف بعد مناظرتهما اى ابى حنيفة وابى يوسف فيه ستة اشهر وكذا عند محمد وكذا عند احمد سأله رجل ءاصلى خلف من يشرب الخمر فقال لا فقال له ءاصلى خلف من يقول بخلق القرآن فقال

سبحان الله انهاك عن مسلم وتسألني عن كافر كذا في شرح الامالي لعلي القاري وقال النبي عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فقد كفر بالله العظيم كذا في شرح العقايد للتفتازاني وقال فيه ايضا سب الصحابة والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عايشة رضي الله تعالى عنها والافبدعة وفسق انتهى قال المصنف ﴿فالقائل به﴾ الفاء جوابية فان مابعدها جواب اما ﴿مبتدع﴾ خبر المبتدأ اعني قوله فالقائل ﴿وليس بكافر ومنه﴾ خبر مقدم وضميره راجع الى غير في قوله واما غير ذلك ﴿التجسيم﴾ اي النسبة الى الجسم مبتدأ مؤخر قال الشارح اي القول بمعنى الحكم بقرينة وصله بالباء بقوله (بأنه تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية) اي بكونه تعالى جسما (المثبتون للوازمها) اي لوازم الجسمية كالتمكن وغيره (من غير تستر بالبلكفة) اي بان يقولوا بلا كيف ولا مثال كما سبق فيما سبق فهم اي المصرحون المثبتون (يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز) كتاب من كتب الشافعية (وذكره العلامة) السيد (الشريف في اول شرح المواقف فان قلت نحن نرى) من الرؤية لا من الرأى اي نحن نشاهد عند المطالعة او المذاكرة (الفقهاء) لعل المراد منهم الشافعية لان الشارح من الاشاعرة (يكفرون) على بناء المعلوم من الافعال او التفعيل (بكلمات) اي بسبب صدور كلمات (ليس فيها) اي في تلك الكلمات (شئ من الامور التي عدها المصنف من موجبات الكفر كما ذكروا) اي الفقهاء (في باب الردة) من ابواب الكتب الفقهية انه (لو قال قائل اني أرى) من الرؤية (الله تعالى) حال كوني (في الدنيا يكلمني) مفعول ثان لارى (شفاها) مصدر من شافه يشافه مثل مشافهة (كفر) جواب لو اي صار ذلك القائل كافرا (مع ان الآمدي ذكر ان اصحابنا) متفقون (على ان رؤية الله) اي رؤية الناس الله تعالى حال كونهم (في الدنيا جائز عقلا) اي جواز عقليا (واما)جواز رؤيته تعالى (سمعا فأثبت) اي أثبته (بعضهم) اي بعض العلماء (ونفاه) اي الجواز (الآخرون) بفتح الخاء اي غيرهم فان قيل (وهل يجوز ان يرى) على بناء المجهول ونائب فاعله تحته راجع الى الله تعالى اي هل يجوز ان يرى الله تعالى (في المنام) اي في حالة منام الرائي (قيل) في الجواب (لا) يجوز ان يرى (وقيل نعم) يجوز (وقيل الحق) الحقيق بالقبول (انه) اي الشان (لا مانع من هذه الرؤية) المنامية (وان) وصلية (لم تكن) تلك الرؤية المنامية (رؤية حقيقة) قال السيلكوتي نقلا عن المواقف فاما ماعداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف وهو خارج عن فننا هذا انتهى

(فعلم)

(فعلم) ان طريقة الفقهاء غير طريقة المتكلمين لان للفقهاء سلوك الطريق الاحوط كيلا يقع المسلم فيما فيه احتمال الكفر والمتكلمون أخذوا الطريق الاسلم حيث لا ينسبون الكفر الى احد انتهى قول السيلكوتى (قلت) جواب فان قلت الخ (حكمهم) اى حكم الفقهاء (فى الردة بالكلمات مبنى على انه يفهم منه احد الامور المذكورة سابقا) بقوله ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفى الصانع لقادر المختار العليم او بما فيه شرك او انكار النبوة او انكار ما علم الخ (والظاهر ان التكفير فى المسئلة المذكورة) اى فى مسئلة الادعاء بالرؤية بقوله انى أرى الله تعالى فى الدنيا يكلمنى شفاها وقع (بناء على دعوى المكالمة شفاها) فى غير حالة المنام (فانه) اى المكالمة فى غير حالة المنام شفاها (منصب النبوة بل) هو (أعلى مراتبها) اى مراتب النبوة (وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو) اى ما هو من تلك الضروريات (انه عليه السلام خاتم النبيين) لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين فيلزم انكار كون النبى صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين وهو كفر (وقس) من قاس يقيس قياسا (عليه بواقى الكلمات) اى الكلمات المذكورة فى باب الردة (فتأمل فيما يظهر) بالجزم لوقوعه بعد الامر (لك اشعارها) اى تلك الكلمات (بأحد الامور التى فصلها المصنف) اى ذكرها مفصلا او فصل احكامها قال المصنف ﴿والتوبة﴾ مبتدأ خبره قوله الآتى واجبة واذا اردت التفصيل فى هذا الباب فارجع الى تذكرة القرطبى رحمه الله تعالى قال الشارح (وهى) اى التوبة (فى اللغة) العربية (الرجوع واذا اسندت) التوبة (الى الله تعالى) بأن يقال تاب الله (فالمراد به الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف به العبد) بأن يقال تاب زيد مثلا (كان المراد به الرجوع) اى رجوع العبد (عن) ارتكاب (المعصية) هذا مثل ما قال القاضى فى تفسيره اصل التوبة الرجوع فاذا وصف به العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف به البارى تعالى اريد به الرجوع من العقوبة الى المغفرة انتهى قال السيلكوتى وهو الظاهر لانه تعالى وصف التواب بالرحيم فى قوله تعالى انه هو التواب الرحيم (قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اى رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا) من المعصية (الى الطاعة والانقياد) قال القاضى فى تفسيره ثم تاب عليهم بالقبول والرحمة مرة بعد اخرى بالتوفيق للتوبة ليتوبوا او انزل قبول توبتهم ليعدوا من جملة التوابين اورجع بقلبهم بالقبول والرحمة مرة بعد اخرى ليستقيموا على توبتهم انتهى قال السيلكوتى وما ذكره الشارح رحمه الله تعالى يستلزم تكرار ذكر الرحيم بعد التواب فى قوله تعالى انه هو

التواب الرحيم انتهى (وهى) اى التوبة (فى) اصطلاح (الشرع) الشريف (الندم) والندامة من الباب الرابع بالتركى پشيمان اولمق (على ارتكاب المعصية من حيث هى معصية والاقلاع عنها فى الحال) يقال اقلع عنه الحر اذا سكنت عنه اى تركته وبعدت عنه ويقال اقلع عن الشئ اى كف عنه يده يعنى فرغ عنه (مع العزم) اى القصد (على ان لا يعود اليها) اى الى المعصية (اذا قدر عليها) فان عدم العود عند عدم القدرة عليها ضرورى فلا يعتد به وواو (وقيد المعصية) استينافية لان مدخولها جواب سؤال مقدر بأن يقال لم قيد الندم بقوله على المعصية ولم يتركه على اطلاقه فأجاب بقوله وقيد المعصية (ليخرج) عنه اى عن تعريف التوبة (الندم على المباحات والواجبات والمندوبات) فانه ليس بندم شرعى بل هو ندم شرى فتأمل (وقيد الحيثية) بقوله من حيث هى معصية (لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع) يعبر عنه بالفارسى بدردسر (وخفة) اى كخفة (العقل والاخلال) اى الاضرار (بالمال والعرض وقيد الاقلاع لخروج الندم عليها) اى على المعصية (مع الاشتغال) بارتكابها (فى الحال) اى عقيب الندم بلا امرار زمان من ازمنة الاستقبال (وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى) من ارتكابات المعاصى (من غير عزم على عدم العود اذا قدر عليها) اى على المعاصى (وشرط بعضهم فى توبة) اخذ (حقوق الناس ظلما رد المظالم) ان كانت معصيته عبارة عن الاخذ ظلما وان كانت عبارة عن غيره كالغيبة والضرب والشتم فلا بد من الاستحلال والاسترضاء قال الخلخالى قالوا شرط صحة التوبة على مظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة انتهى قال بعض الافاضل فى قوله قالوا الخ اى المعتزلة كما فى المواقف حيث قال فيه شرط المعتزلة فيها اى فى التوبة ثلاثة امور * اولها رد المظالم وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب وثالثها ان يستديم الندم انتهى ليت شعرى انه لم يقل كما قال المصنف فى المواقف مع ان اكثر ما قاله منقول منه انتهى (وقد يقال الاقلاع فى الحال لا يكون بدونه) اى بدون رد المظالم قال الخلخالى فلا حاجة الى اشتراطه انتهى (لان دوام الغصب غصب) هذا بيان لعلة عدم حصول الاقلاع بدون رد المظالم (وقيل) قائله الآمدى (هو) اى رد المظالم (واجب برأسه ولا مدخل له فى اصل التوبة) تفصيله انه قال الآمدى اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو اى الخروج عنها تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى بأحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فاتى بأحدهما دون الآخر كما صرح به بعض

(الافاضل)

الافاضل بعبارته (وشرط المعتزلة) فى حصول التوبة (ان لايعاود) المذنب التائب (بذلك الذنب وان يستديم) التائب اى النادم (على) حالة (الندم) من قلبه (وعندنا) اهل السنة والجماعة (هما) اى عدم المعاودة والاستدامة على الندم (ليسا بشرطين فى حصول التوبة) فتحصل بدونهما قال المصنف ﴿واجبة﴾ سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة دليلهم ان التوبة حسنة والحسنة يجب مجازاتها على الله تعالى وهذا بناء على مذهبهم الباطلة من انه يجب على الله خلق الاصلح فتأمل قال الشارح (لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى ياايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) قال فى تفسير الجلالين فى بيان نصوحا بفتح النون وضمها صادقة بأن لايعاود الى الذنب ولايراد العود اليه انتهى اما الوجوب فدل عليه صيغة الامر اذ الامر للوجوب على ماتقرر فى موضعه فافهم قال المصنف ﴿وهى﴾ اى التوبة ﴿مقبولة﴾ من التائب ﴿عند الله تعالى﴾ لطفا ورحمة واحسانا من الله تعالى ﴾ قال الشارح (لاوجوب لمامر) من انه لايجب على الله تعالى شئ على مذهب اهل السنة فافهم (وانصراف المذنب) اسم فاعل من الاذناب وفى بعض النسخ واعتراف الذنب الظاهر انه على وزن نصر وفى بعضها واقتران الذنب وهو على وزن نصر ايضا لاالغير و فى بعضها وارتكاب الذنب وهو ايضا على وزن نصر راجحا والاحتمال المرجوح هنا وفى الاول ان يكون على وزن اسم الفاعل من الاذناب فيكون الميم متروكا سهوا فتأمل (بعد التوبة لايبطل) خبر المبتدأ اعنى قوله وانصراف (التوبة) مفعول لايبطل (السابقة) صفة التوبة (لانها) اى التوبة السابقة (عبادة مستقلة منقضية) يعنى ان التوبة السابقه عبادة مستقلة غير متعلقة لماقبلها ولالمابعدها وقد اداها التائب فحينئذ لاتبطل بسبب ارتكاب المذنب ذنبا آخر غير الذنب الاول او من جنسه وفى صحة التوبة اى الرجوع والندم عن بعض المعاصى مثل الزنا مثلا دون بعض آخر مثل شرب الخمر مثلا خلاف وهو اى ذلك الخلاف مبنى على ان الندم لكونه خبران اى لكون الذنب مطلق الذنب والمذكور فى المواقف لكونه ذنبا وهو احسن عندى فيجب ان يعم الندم الذنوب كلها اولكونه اى الذنب ذنبا خاصا فلايجب تعميمها اى تعميم الندم الذنوب كلها والصحيح هو الثانى وذلك لان التوبة كسائر الواجبات فان المأمور بتلك الواجبات قد يأتى ببعضها دون بعض ويكون المأتى به صحيحا فى نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المنقضية للاتيان بالواجب هى كون الفعل حسنا واجبا كما صرح به بعض الافاضل بعبارته (ولايصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب) يعنى مثل ان يقول التائب انى تبت من شرب الخمر سنة اوسنة

اشهر بمعنى انى اشربها بعد انقضاء سنة واحدة اوستة اشهر مثلا وعدم صحتها كائن (لما مر فى تعريف التوبة من وجوب العزم)والجزم (على ان لا يعود) المذنب التائب (اليها) اى الى المعاصى والذنوب لكن هذا بخلاف ما فى شرح المواقف حيث قال فيه والاشاعرة وافقوا بعض المعتزلة فى صحة التوبة الموقتة والمفصلة انتهى والمفصلة هى التوبة عن بعض الذنوب خاصة كما سبق من الشارح لكن الصحيح ما قاله الشارح وما فى شرح المواقف اما مبنى على رواية شاذة او سهو منه قدس سره اذ العزم مأخوذ كل العلما فى باب التوبة فتأمل قال المصنف ﴿ والامر بالمعروف ﴾ وهو كل ما يحسن فى الشرع الشريف ﴿ تبع ﴾ فعل ماض من الباب الرابع مع احتمال كونه مصدرا بمعنى اسم فاعل فتأمل ﴿ لما يؤمر به فان كان ﴾ قال الشارح فى بيان اسم كان (ما يؤمر به) قال المصنف فى بيان خبر كان ﴿ واجبا فواجب ﴾ قال الشارح (الامر به) اى بذلك المعروف او بما يؤمر به من المعروف وقال المصنف ﴿ وان كان ﴾ قال الشارح (ما يؤمر به) قال المصنف ﴿ مندوبا فمندوب ﴾ قال الشارح (الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهى عنه) اى عن ذلك المنكر (وان كان) المنكر (مكروها كان النهى عنه) اى عن ذلك المنكر (مندوبا ولا يشترط فى الامر بالمعروف و)فى (النهى عن المنكر كونه) اى كون الآمر والناهى (مأذونا)فيهما (من جهة الامام والوالى لان آحاد الصحابة) الذين قال عليه السلام فى حقهم توصية لنا اصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (و) لان (التابعين كانوا يأمرون) الناس (بالمعروف و)كانوا (ينهون عن المنكر من غير اذن) من طرف الامام والوالى اكتفاء باذن الله ورسوله (وكان ذلك) اى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر عند الاقتضاء (شايعا بينهم) اى بين الاصحاب والتابعين (ولم ينقل) على بناء المجهول (النكير) اى الانكار (على ذلك من أحد فكان) ذلك (اجماعا) عند الامة قال المصنف ﴿ وشرطه ﴾ قال الشارح بتقدير المضاف (اى شرط وجوبه) اى شرط كونه واجبا (وندبه) اى شرط كونه مندوبا قال المصنف ﴿ ان لا يؤدى ﴾ خبر المبتدأ اعنى قوله وشرطه اى ان لا يكون ذلك الامر والنهى مؤديا ﴿ الى ﴾ وقوع ﴿ الفتنة ﴾ بين الناس سبق تفسير الفتنة قال الشارح (فان علم انه) اى ان الامر والنهى (يؤدى اليها) اى الى الفتنة (لم يجب ولم يندم بل ربما كان) الامر والنهى (حراما بل يلزمه ان لا يحضر) محل (المنكر) اى محلا فيه اجراء المنكر (ويعتزل فى بيته) اى فى مكان سكونه وبيتوتته (لئلا يراه) اى المنكر (ولا يخرج) من مسكنه (الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة) بضم العين وسكون الراء

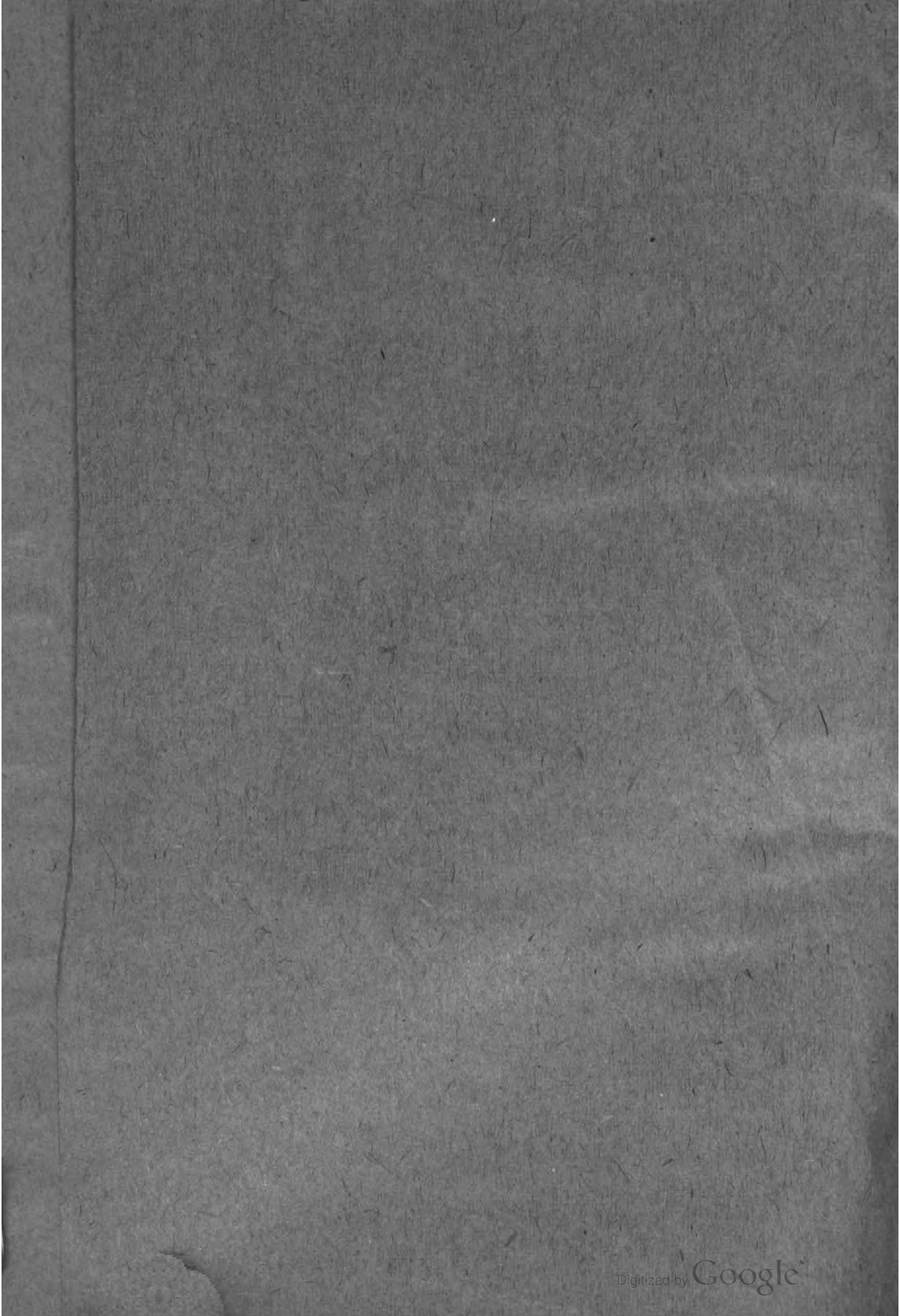
اى معروضا (للفساد) يقال فلان عرضة للناس اى لا يزالون يقعون فيه وجعلت فلانا لكذا اى نصبته له وقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اى نصبا قال فى الطريقة من الكتب الحنفية الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض على الكفاية عند القدرة بلا ضرورة *قال فى البريقة لنفسه او لغيره وفيه تفصيل *وقال ابن ملك فى شرح المشارق فى حديث من رأى منكم منكرا الحديث قال العلماء الامر بالمعروف تابع للمأمور به فان كان واجبا فالامر به واجب على وجه الكفاية وان كان ندبا فندب *واما النهى عن المنكر فلوجوبه شرائط *منها ان لا يكون المنهى عنه واقعا لان الحسن هو الذم على الواقع لا النهى عنه *ومنها ان يغلب على ظنه ان يفعله نحو ان يرى الشارب تهيأ لشرب الخمر باعداد الآلة *ومنها ان يغلب على ظنه انه ان نهاه لا يلحقه مضرة ولا يزيد المنهى ايضا فى منكراته متعنتا لانكاره (ومنها) ان يغلب على ظنه ان نهيه مؤثر لا عبث انتهى وفيه تفصيل ايضا قال المصنف عطفا على قوله ان لا يؤدى الخ ﴿وان يظن﴾ على بناء المجهول مع جواز المعلوم ﴿قبوله﴾ اى قبول امره بالمعروف من طرف المأمور قال الشارح (وان لم يظن قبوله لم يجب) اى الامر بالمعروف (سواء ظن عدم القبول او شك فى القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى) على اهله (وفى) الشق (الاخير) من الترديد (تأمل) اى فى عدم الوجوب فى صورة الشك تأمل لان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب ومندوب وسقوطه انما هو لمانع والظاهر عدم تحقق المانع فى صورة الشك كما صرح به فى حاشية السيلكوتى بعبارته (واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف) من خف يخف خفة لامن خفى الفتنة (فمستحب) اى فالامر بالمعروف والنهى عن المنكر مستحب (اظهارا) اى لاجل الاظهار والاعلان (لشعائر) اى علايم (الاسلام) قال المصنف ﴿ولا يجوز التجسس﴾ قال فى القاموس التجسس على وزن التفعل بمعنى تفحص الخبر يقال تجسس الخبر اذا تفحصه قال الشارح (لقوله تعالى ولا تجسسوا) قال فى القاموس خذوا ما ظهر ودعوا ما ستر الله تعالى او لا تفحصوا عن بواطن الامور او لا تبحثوا عن العورات انتهى (ولقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه المسلم تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه) يعنى اورا رسواى ميكند (على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين قال القاضى وفى الحديث قال صلى الله تعالى عليه وسلم لا تتبعوا عورات المسلمين فان من تتبع عوراتهم تتبع الله عورته حتى يفضحه ولو فى جوف بيته انتهى (وايضا لم من سيرته) صلى الله عليه وسلم (المطهرة) صفة سيرته (انه) صلى الله تعالى عليه وسلم (كان يكره) اى كان يرى او يعد كريها ولا يعد حسنا (اظهار) مفعول يكره (المنكرات الصادرة عن المسلمين) ان صدرت عنهم

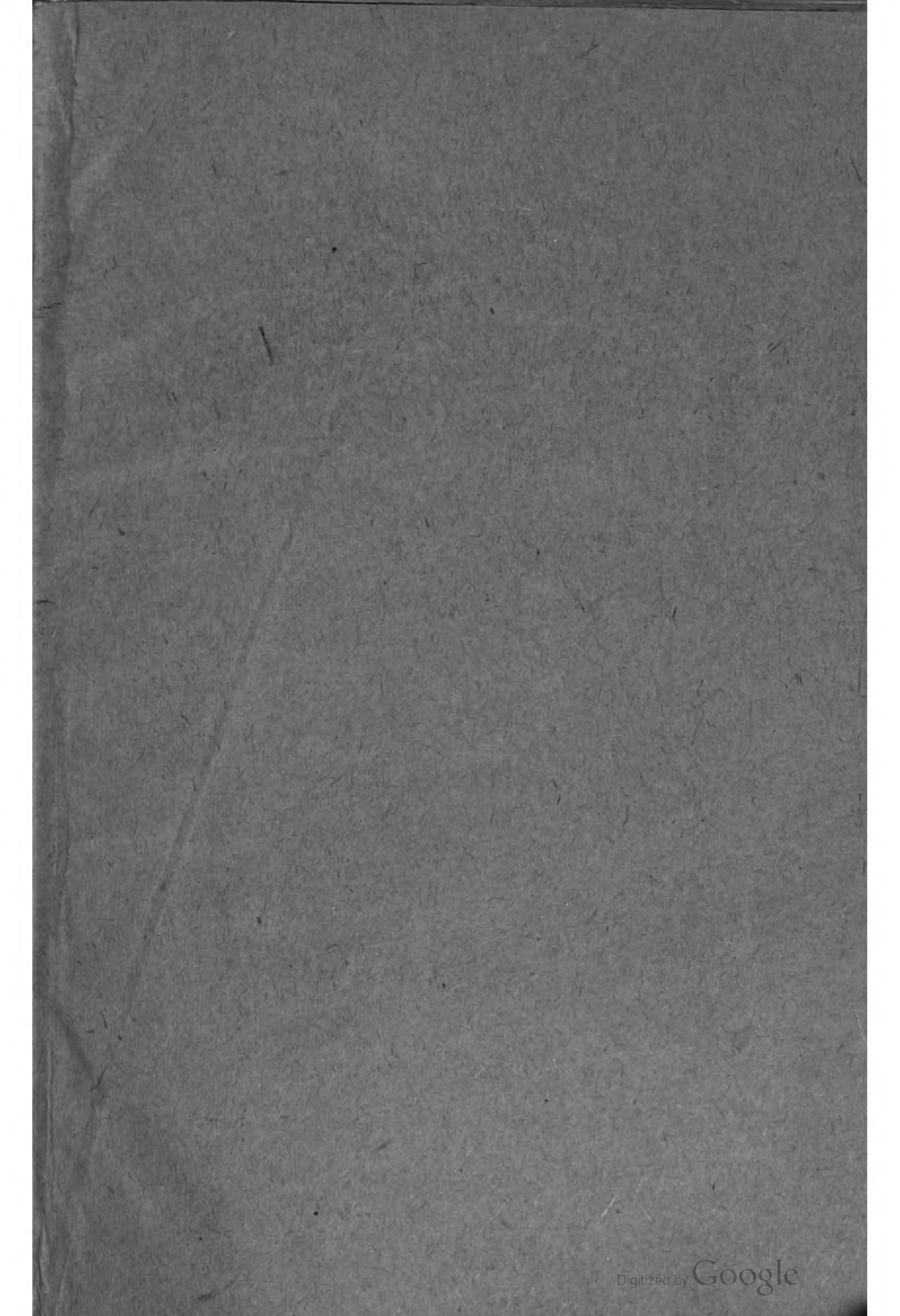
خفية (وكان يرشدهم) اى المسلمين (الى) طريق (الانكار) اى انكار ما صدر عنهم بأن لا يقروا به لانهم اذا اقروا به فيجب الاجراء عليهم بموجب المرأ مؤاخذ باقراره (وكل ذلك لكمال رحمته) اى مرحمته فى حق امته (وعظم اخلاقه) صلى الله تعالى عليه وسلم كما اخبر الله عنه بقوله وانك لعلى خلق عظيم (وقد صرح الفقهاء) اى فقهاء مذهب الشافعى واما عند فقهاء مذهب ابى حنيفة ففيه تفصيل من جهة الاختلاف (بأنه) متعلق بصرح اى بأن الشان (يستحب للشهود الكتمان) مصدر من كتم يكتم اى الكتم والستر (فى المعاصى) التى شاهدوا صدورها عن عاص مسلم (دون الكفر) يعنى اذا شاهدوا صدور الكفر عن مسلم فلا يستحب للشهود كتمانه فانه لا يوجد حينئذ تأويل للخروج عن حكم قوله تعالى ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه (وقد روى ان عمر رضى الله عنه) الذى غلب جلاله وغيرته فى اقامة الحدود الشرعية على جلال غيره وغيرته كما لا يخفى (دخل) جملته خبر ان (من السطح دار رجل) فى زمانه ولو قال دخل دار رجل من سطحها دون بابها لكان اولى (فرآه) اى رأى عمر رضى الله عنه الرجل (على حالة منكرة) شرعا (فانكر عليه فقال الرجل (ياعمر ان كنت) انا (عصيت الله من وجه) واحد كما رأيتنى على ذلك (فقد عصيت) انت (من ثلاثة اوجه) لا من وجه واحد مثلى (فقال) حضرة عمر رضى الله تعالى عنه (ما) اى اى شىء (هى) اى تلك الاوجه الثلاثة (فقال) ذلك الرجل فى الجواب (قال الله تعالى) فى كتابه الكريم (ولا تجسسوا) والحال انك (قد تجسست) هذا هو الوجه الاول من تلك الاوجه الثلاثة وقال الله تعالى وأتوا البيوت من ابوابها والحال انك ما دخلت من الباب بل (قد دخلت من السطح) وهذا هو الوجه الثانى (وقال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها) والحال انك (ما سلمت على) وانا اهل هذا البيت وهذا هو الثالث (فتركه عمر رضى الله عنه) معفوا عما استحق (فشرط عليه) اى على ذلك الرجل (التوبة) الصادقة عن ذلك المنكر فيلزم ان يقال فتاب توبة نصوحا ثم قال الشارح (وتفصيل مسئلة التجسس يطلب) اخبار بمعنى الانشاء فالمعنى المفهوم من فحوى الكلام ان مسئلة التجسس معتنى بها ولها تفصيل فمن اراد ذلك التفصيل فليطلبه (من كتب الفقه) اعم من فقه الشافعى والحنفى والمالكى والحنبلى وان كان الشارح شافعيا مثل المصنف فان كل ذاهب الى مذهب من المذاهب الاربعة يطلب ما يتعلق الى الفقه من المسائل البتة من فقه مذهبه فتأمل * ولما درج المصنف عضد الملة والدين كل ما يجب على اهل السنة والجماعة اعتقاده من المسائل الشريفة وأتمها فقال مخاطبا لنفسه بطريق التجريد اولكل واحد من اهل السنة والجماعة ﴿ثبتك الله﴾ اى ليثبتك الله تعالى على صيغة الاخبار بمعنى انشاء الطلب للدعاء فكأنه مأخوذ من قوله تعالى يثبت الله الذين

آمنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا وفى الآخره ﴿على﴾ متعلق بثبتك ﴿هذه العقائد﴾ الشريفة (الصحيحة) قال الشارح (التى مر تفصيلها) من اول الرسالة الى هنا وصحتها لانها عقايد الفرقة الناجية التى هى عقائد امام الهدى ورسول المولى حضرة سيدنا محمدا المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم فى كل صباح ومساء الى يوم الحشر والجزاء وعقائد اصحابه الذين هم نجوم الاهتداء رضى الله عنهم رضاء الرضا وعنا وعن كافة المسلمين والمسلمات اولا وآخرا قال المصنف عطفا على ثبتك ﴿ووفقك﴾ ى الله تعالى ﴿العمل بما يحب﴾ اى يحبه ﴿ويرضى﴾ اى عنه قال الشارح (وفى بعض النسخ وفقك بما يرضى) عنه (من الاعمال) وفى نسخة ورزقك الله بما يرضى من الاعمال وفى نسخة اخرى ورزقك الله بما يحب ويرضى من الاعمال (قيل التوفيق عند) الشيخ ابى الحسن (الاشعرى) رحمه الله (و) عند (اكثر اصحابه خلق القدرة) من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله (على) متعلق بالقدرة (الطاعة) اى على طاعة العبد وعبادته لله تعالى (وقال امام الحرمين هو) اى التوفيق (خلق) نفس (الطاعة) لا خلق القدرة عليها اقول وفى المرآة هو تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر وهو اسلم من السؤال (قلت والظاهر ما قاله الامام) اى امام الحرمين لا ما قيل (فان القدرة على الطاعة متحقق فى كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد بالقدرة) فى التعريف الاول (القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة التى هى مع الفعل كما هو مذهبه) اى الاشعرى (من ان القدرة) اى الاستطاعة (مع الفعل وهو) اى ما قاله اما رجوع الضمير الى خلق القدرة فليس بظاهر فتأمل (على خلاف ما عرفه بعض المتأخرين من جعل الاسباب موافقة للمسبب) قد جعل ابو الفتح فى حاشيته على شرح الجلال على التهذيب هذا المعنى لغويا وما سبق عرفيا فافهم قوله موافقة وفى سائر الكتب متوافقة لا موافقة وهو انسب اى متوافقة فى الحصول والتأدى الى المسبب فالتوافق توافق بعض الاسباب بعضها واللام فى للمسبب هنا وفى المطلوب فى بعض الكتب للعاقبة او للمفعول له التحصيلى وظاهر ان معنى للمسبب لحصول المسبب ✽ ولما اتم الشارح منلا جلال رحمه المولى المتعال ما يتعلق بالشرح على رسالة المصنف من المقال توجه الى باب اجابة ربه ذى الجلال والجمال فقال بخلوص البال (اللهم ثبت قلوبنا على دينك) اى اجعل قلوبنا ثابتة على دينك الذى هو دين الاسلام ✽ اعلم ان دعاء الشارح اشمل نفعا من دعاء المصنف على تقدير كون الخطاب فى قوله ثبتك الله لنفسه لان دعاء الشارح موافق لقوله تعالى ربنا اغفرلى ولوالدى وللمؤمنين فافهم (ووفقنا) اى اجعلنا موفقين من عندك (للاعمال الصالحة) بأن تبعدنا عن الافعال الطالحة (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب وتب علينا انك انت الكريم التواب) وفى هذين الدعائين اقتباس وعدول عن اصل بعض الترتيب رعاية للسجع فتأمل ثم قال

الشارح (فرغ من تأليفه) اى من تأليف هذا الشرح (مؤلفه) وهو نفسه فالمعنى قد فرغت من تأليف هذا الكتاب (ضحوة يوم الاربعاء) اى فى وقت الضحى من الاربعاء (الثامن عشر من شهر مولد النبى عليه السلام) وهو ربيع الاول (سنة) اى فى سنة (خمس وتسعمائة ببلدة) اى فى بلدة (جيرون) بفتح الجيم وسكون الياء وضم الراء المهملة قال فى القاموس وجيرون موضع بدمشق وفى مختار الصحاح وجيرون باب من ابواب دمشق وهذا ليس بوطن للشارح لانه يرجوا الوصول الى الوطن عن قريب كما سيأتى منه وليس بمولده ايضا لانه دوانى (حماها) اى بلدة جيرون (الله تعالى) وحما (سائر بلاد المسلمين عن ريب المنون) وعن (آفادة القرون ورزقنا عن قريب الوصول الى الوطن) لعله الدوان قال فى القاموس الدوان كشداد موضع بأرض فارس لانه دوانى كما نطق به نفسه فى الديباجة ولم ينقل توطنه ببلد آخر وان جاز (و) الى (الاولاد قرة العيون وقوة المتون) يناسب ان يلحق الى دعائه هذا التوسل استجب دعوتى يامن مفرج الكرب عن القلب المحزون ويامن ينفس الدين عن العبد المديون ويامن اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون بحرمة طه ويس ون والقلم وما يسطرون (وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله وصحبه المبعوث من خير القبائل والبطون صلوة دائمة ما تقابل) هكذا وجدت ولكن الانسب ان يقال ما تقابلت (العلوم والظنون) تم الشرح اى كتاب الجلال عند قوله والظنون فكل ما رأيته بعده فى نسخ الجلال من المحررات فهو من عند الكاتب والناسخ وفى بعض النسخ اكتفى المستنسخ باستنساخ قوله انك انت الكريم التواب فقط فافهم * الحمد لله الذى وفقنى باتمام هذا الكتاب المسمى (باجمال على الجلال) فى وقت الضحوة الكبرى من يوم الخميس المبارك التاسع عشر من شهر ذى الحجة الشريفة وقتما كنت قاضيا فى مدينة القيصرية حماها الله تعالى مع سائر البلاد المسلمين من كل آفة وبلية سنة احدى وثلثمائة والف من هجرة صاحب الشريعة الغراء العلية اللهم ثبت قلبى مع قلوب اخوانى فى الدين على العقائد الصحيحة التى جمعها هذا الكتاب الخادم لكتابك المبين واجعل بدنى مقارنا بالصحة والعافية والسلامة واجعل قلبى قرينا بالفرح والمسرة فى كل وقت وحين وادفع وارفع عنى شر كل حاسد مهين واوصلنى الى كل ما ارجوه من خزائن لطفك الشامل وكرمك الكامل يا لطيف يا كريم يا معين واذا اختمتنى فاختمتنى على الايمان واليقين ونجنى من سكرات الموت وشدته وفجأته ومن عذاب القبر والجحيم والحميم بحرمة كتابك المتين واكرمنى بدخول دار النعيم والقرار والمعين وجلنى بمشاهدة جمال ربنا الجميل بجاه حبيبك الامين آمين آمين آمين يا ارحم الراحمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

* معارف نظارت جليله سنك رخصتى و مؤلفى ادرنه مفتىء اسبق قاضى عسكر سماحتلو الحاج محمد افندى حضرتلرينك تصحيحيله مطبعهء عامرهده طبع اولنمشدر *






VET TES EN
NOV TAM TVM
Dei
Sub Numine
Viget



